

فصلية محكّمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
A Quarterly Peer-reviewed Journal Published by the ACRPS

العدد 30 – المجلد الثامن – خريف 2019
Issue 30 – Volume 8 – Autumn 2019

الإنسان مدنيٌّ بالطبع، أي لا بُدَّ له من الاجتماع
الذي هوَ المدنيَّةُ في اصطلاحهم وهُوَ معنى العُمْران.

ابن خلدون

حَقِيقَةُ التَّارِيخِ أَنَّهُ خَبَرٌ عَن الاجْتِمَاعِ الإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ عُمْرَانُ العَالَمِ، وَمَا يَعْرِضُ لِطَبِيعَةِ ذَلِكَ العُمْرَانِ مِن الأَحْوَالِ مِثْلِ التَّوَحُّشِ وَالتَّأَنُّسِ وَالعَصَبِيَّاتِ وَأَصْنَافِ التَّغَلُّبَاتِ لِلْبَشَرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، وَمَا يَنْشَأُ عَنْ ذَلِكَ مِن المُلْكِ وَالدُّوَلِ وَمَرَاتِبِهَا، وَمَا يَنْتَحِلُهُ البَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ وَمَسَاعِيهِمْ مِن الكَسْبِ وَالْمَعَاشِ والْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ، وَسَائِرِ مَا يَحْدُثُ فِي ذَلِكَ الْعُمْرَانِ بِطَبِيعَتِهِ مِن الأَحْوَالِ....

وَكَأَنَّ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ. فَإِنَّهُ ذُو مَوْضُوعٍ وهوَ العُمْرَانُ الْبَشَرِيُّ وَالاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ؛ وَذُو مَسَائِلَ، وهيَ بَيَانُ مَا يُلْحِقُهُ مِن الْعَوَارِضِ وَالْأَحْوَالِ لِذَاتِهِ وَاحِدَةً بَعْدَ أُخْرَى. وَهَذَا شَأْنُ كُلِّ عِلْمٍ مِن الْعُلُومِ وَضْعِيًّا كَانَ أَوْ عَقْلِيًّا....

الاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ ضَرُورِيٌّ. وَيُعَبِّرُ الْحُكَمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ: "الإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ"، أَيْ لَا بُدَّ لَهُ مِن الاجْتِمَاعِ الَّذِي هُوَ المَدَنِيَّةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ وهوَ مَعْنَى الْعُمْرَانِ....

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الاجْتِمَاعَ إِذَا حَصَلَ لِلْبَشَرِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَتَمَّ عُمْرَانُ العَالَمِ بِهِمْ، فَلَا بُدَّ مِنْ وَازِعٍ يَدْفَعُ بَعْضَهُمْ عَنْ بَعْضٍ؛ لِمَا فِي طِبَاعِهِمْ الْحَيَوَانِيَّةِ مِن الْعُدْوَانِ وَالظُّلْمِ... فَيَكُونُ ذَلِكَ الْوَازِعُ وَاحِدًا مِنْهُمْ يَكُونُ لَهُ عَلَيْهِم الْغَلَبَةُ وَالسُّلْطَانُ وَالْيَدُ الْقَاهِرَةُ؛ حتَّى لَا يَصِلَ أَحَدٌ إِلَى غَيْرِهِ بِعُدْوَانٍ؛ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْمُلْكِ....

وَتَزِيدُ الْفَلَاسِفَةُ عَلَى هَذَا الْبُرْهَانِ... أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْبَشَرِ مِن الْحُكْمِ الْوَازِعِ... بِشَرْعٍ مَفْرُوضٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ يَأْتِي بِهِ وَاحِدٌ مِن الْبَشَرِ؛ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُتَمَيِّزًا عَنْهُمْ بِمَا يُودِعُ اللهُ فِيهِ مِنْ خَوَاصِّ هِدَايَتِهِ لِيَقَعَ التَّسْلِيمُ لَهُ وَالقَبُولُ مِنْهُ، حَتَّى يَتِمَّ الْحُكْمُ فِيهِمْ وَعَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ وَلَا تَزْيِيفٍ. وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لِلْحُكَمَاءِ غَيْرُ بُرْهَانِيَّةٍ كَمَا تَرَاهُ؛ إِذ الْوُجُودُ وَحَيَاةُ الْبَشَرِ قَدْ تَتِمُّ مِنْ دُونِ ذَلِكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الْحَاكِمُ لِنَفْسِهِ، أَوْ بِالْعَصَبِيَّةِ الَّتِي يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى قَهْرِهِمْ وَحَمْلِهِمْ عَلَى جَادَّتِهِ.

ابن خلدون، **المقدّمة**

Contents المحتويات



الدراسات

Articles



اللوحة الأولى، وراء (2015) ـ مقاس 25x25 سم

Painting 1: Behind (2015) - size 25x25 cm

راسم خمايسي | Rassem Khamaisi*

نحو صياغة رؤية لتنمية الضواحي البلدية في محيط القدس: الزعيّم وعناتا والرام وكفر عقب نموذجًا

Toward Shaping a Vision for the Development of Jerusalem's Suburbs: Al-Zaiem, Anata, Al-Ram and Kafer Aqab as Examples

ملخص: تطوّر النسيج المديني للقدس في حالة صراع جيوسياسيّ، وهو الصراع الذي شرذم محيط المدينة وأثّر في تشكيل علاقة طبيعية بينها وبين ضواحيها. فحاليًا، محيط القدس مقطّع بحدود إدارية وجدار فاصل، على نحو خلق فصلًا تعسفيًا بين المدينة وضواحيها، وساهم في تردّي البيئة المدينية. تهدف هذه الدراسة إلى رصد واقع ضواحي القدس ومسبّبات التردّي الحضري بإيجاز. كما تسعى إلى اقتراح إطار محاور استراتيجية وأدوات لكيفية التدخل لإيقاف هذا التردّي. وتتمثّل هذه الأدوات التي تستفيد من تجارب أخرى، بعرض منهجية ذهنية مختلفة تتجاوز حالة صراع البقاء والمناشدة لنيل الدعم الإنساني، إلى حالة التطوير المستدام لسكّان ضواحي القدس، على الرغم من المعوّقات المفروضة من الاحتلال الإسرائيلي.

كلمات مفتاحية: القدس، ضواح، تردٍّ مديني، الاحتلال الإسرائيلي، الاستعمار.

Abstract: The spatial urban fabric of Jerusalem has developed under a deep geopolitical conflict. This conflict fragmented the urban area, and affected the formation of a normal relationship between the city and its surrounding neighborhoods and suburbs. Currently the metropolitan area of Jerusalem is divided according to administrative borders and the separation wall, which has created an arbitrary division between the city and its suburbs and hinterland. The division contributes to the deterioration of the urban environment. This paper describes and analyzes the reality of the Jerusalem suburbs, and discusses the status of these suburbs. The paper suggests strategies and tools for intervention to reduce the deterioration of the urban environment, based on lessons learned from international experience. The vision suggested in this paper seeks to transfer the existing notion of seeking humanitarian aid and survivalism, to adapting a developed approach despite the Israeli occupation.

Keywords: Jerusalem, Sub–urban, Urban Deterioration, Israeli Occupation, Colonization.

* مخطط مدن وجغرافي، أستاذ التخطيط الحضري في قسم الجغرافيا ودراسات البيئة، جامعة حيفا.

Urban Planning and Geography specialist, Professor of Urban Planning in the Department of Geography and Environmental Studies, University of Haifa.

مقدمة: التفكير في التنمية في ظلّ الاحتلال

تمرّ مدينة القدس العربية، ومحيطها المديني عمومًا، بعملية تمدين مشوّه يعوق تطوير الأحياء المقدسية و«المدن الوسطية» الطرفيّة Intermediate Edge Towns التي نمت وتطوّرت حولها. تُشكّل هذه المدن الوسطية جزءًا من محيط المدينة على الرغم من الفصل الفيزيائي والإداري الذي فرضه الاحتلال الإسرائيلي، وأدّى إلى تقطيع هذا النسيج. ويسوء هذا التردّي المديني يومًا بعد يوم، ويُهدّد الحياة اليومية الكريمة لكلّ إنسان فلسطينيّ يعيش داخل حدود القدس الإدارية أو في محيطها، كما أنّ له إسقاطات وتبعات مباشرة على حياة المجتمع وواقعه ومستقبله الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

تعود هذه الحالة إلى عوامل خارجية مفروضة من الاحتلال الإسرائيلي، وأخرى داخلية مردّها إلى حالة المجتمع ومكانته، والذي يمرّ بعملية تمدين سريعة وانتفاخ غير منظّم للبيئة المدينية، رغم عدم التناظر بين العوامل الخارجية التي يمارسها الاحتلال الإسرائيلي من فوق على المجتمع، والعوامل التي تقود إليها التغيرات في المجتمع نفسه. وتساهم هذه العوامل مجتمعةً في عرقلة النهوض بالبيئة المدينية، وفي نموّ المجتمع في واقع مفروض قسرًا يُعقّد من مهمات النهوض والتنمية.

تهدف هذه الدراسة إلى تلخيص واقع ضواحي القدس ورصده وعرض مسبّبات إنتاجه بإيجاز، واقتراح إطار محاور استراتيجية وأدوات لكيفية التدخل لإيقاف التردّي الحضري في البيئة المدينية، وتوجيه الذهنية الفلسطينية من حالة صراع البقاء والمناشدة فقط لنيل الدعم الإنساني، إلى حالة تدعيم تطوير وتنمية مستدامة لسكّان القدس وضواحيها، على الرغم من المعوقات التي يفرضها الاحتلال الإسرائيلي. استُمِدّت هذه الاستراتيجية المقترحة وأدواتها من معالجات التردّي الحضري في مدن أخرى مقسمة وخاضعة للصراعات، واستفادت منها كذلك[1].

تعتمد هذه الدراسة على المسوحات والأعمال التي قام بها الملتقى الفكري العربي بإشراف ومساندة برنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية UN-Habitat[2]، والتي شملت رصد الواقع وتوصيفه وتلخيص الاحتياجات في أربعة مجتمعات مدينية نشأت وتطورت على أساس أنوية قروية، وأصبحت لاحقًا جزءًا من المحيط المديني المقدسي[3]، ولكنّها فُصِلت قسرًا عنه بواسطة الجدار الفاصل، وهي: الزعيّم وعناتا والرام - ضاحية البريد، وكفر عقب (ينظر الخريطة). يمثّل الجدار الفاصل اعتداءً

(1) للمزيد ينظر:

Andrees Faludi, «A Planning Doctrine for Jerusalem?» *International Planning Studies*, vol. 2, no. 1 (1997), pp. 83–102; Scott A. Bollens, *On Narrow Ground: Urban Policy and Ethnic Conflict in Jerusalem and Belfast* (Albany, NY: State University of New York Press, 2000); Jon Calame & Esther Charlesworth, *Divided Cities: Belfast, Beirut, Jerusalem, Mostar, and Nicosia* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2011).

(2) قام بهذه المسوحات طاقم الملتقى الفكري بإشراف برنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية في عام 2017، بمشاركة كاتب الدراسة ضمن مشروع «المعرفة من أجل التحوّل» الذي يُعنى بتفعيل دور التعبئة المجتمعية من أجل تحسين الظروف المعيشية في الأحياء الفقيرة في القدس. وشملت هذه المسوحات البيئة الحضرية في التجمعات السكنية الأربعة المحيطة بالقدس؛ الزعيّم وعناتا والرام–ضاحية البريد وكفر عقب نموذجًا.

(3) Rassem Khamaisi, «Between Competition and Integration: The Formation of a Distorted Urbanized Region in Jerusalem,» in: Omar Yousef et al. (eds.), *Jerusalem and its Hinterland* (East Jerusalem: IPCC, 2008), pp. 69–87.

صارخًا على الإنسان والمكان والبيئة المدينية الفلسطينية المقدسية وسببًا مباشرًا للتردّي المديني في محيط القدس[4].

تبدأ الدراسة بوضع إطار معرفي موجّه، وبعده تلخّص واقع المجتمعات المدروسة، محاولةً المقارنة فيما بينها للتفريق بين العامّ الذي تتشارك فيه كلّ هذه التجمعات، والخاصّ الذي يتميز به كلّ تجمّع/ مدينة/ موقع/ حيّ. تنتقل بعدها إلى عرض تاريخي نقدي لنشوء حالة التشوّه المديني في ضواحي القدس بما فيها تعددية المكانة الاجتماعية والقانونية والاقتصادية في التجمّعات المدينية المختلفة وداخل التجمّع نفسه، لتفكّر الدراسة بعد ذلك في اجتراح استراتيجيات الخروج من مصيدة التمدين المشوّه، وترجمتها إلى أدوات وأجهزة عاملة في سبيل إيقاف التردّي المديني.

توجد عدّة اتجاهات في المجتمع الفلسطيني لكيفية التعامل مع الواقع الحالي، منها الاتجاه الذي يرفض مطلقًا التعامل مع الواقع المحتل، مطالبًا بأسبقية إزالة الاحتلال، ومفترِضًا أنّ التنمية في الواقع الحالي تطيل عمر الاحتلال، و«تُجَمّله»، ومحاجًّا أنّ الصهيونية لا يمكن أن تسمح للتنمية الحقيقية أن تتطوّر في ظلّه. وعلى الوجه المقابل، هنالك اتجاه آخر يتعامل مع الاحتلال على نحو انتقائيّ، مركّزًا على المستوى المحلي المدني - الخدماتي الجمعي، من دون إعطاء أهمية لدور الاحتلال المعرقل، متجنبًا التدخل في الجوانب ذات الطابع السياسي.

أما الاتجاه الثالث الذي تميل نحوه هذه الدراسة، فهو يرفض الاحتلال على المستوى الجيوسياسي الجمعي الفلسطيني، ولكنّه يشتبك معه، عبر النضال بكلّ السبل الممكنة بما فيها التوجّه إلى المحاكم الإسرائيليّة، من أجل نيل حقوقه وتوفير متطلباته الحياتية وصراع البقاء، مؤكّدًا الطبيعة الخاصّة للاحتلال الإسرائيلي الطويل الذي يمتلك ويمارس مصفوفة ضبط ورقابة ذكيّة، ليّنة وقاسية، لإحكام سيطرته على المكان والإنسان الفلسطيني[5]، ويَحُول دون استقلاله، وهو ما يؤدّي إلى مرور المجتمع في عملية تمدين مُشَوّه يترنّح فيها بين التقليد الثقافي المجتمعي والعصرنة المادية والبنيوية.

تتطلّب قراءةٌ واقعيةٌ ومسؤولةٌ للمشهد الفلسطيني تدخلًا وعملًا محليًّا وطنيًا ودوليًا. وقد وُضِعت ورقة العرض والتحليل الناقد هذه كجزء من استراتيجية ومنطلق عملية التدخل المقترحة في إنجاز مشروع «المعرفة من أجل التغيير»، كما تُلخّص هذه الدراسة استراتيجية التدخل في بعض تجمعات مناطق ضواحي القدس.

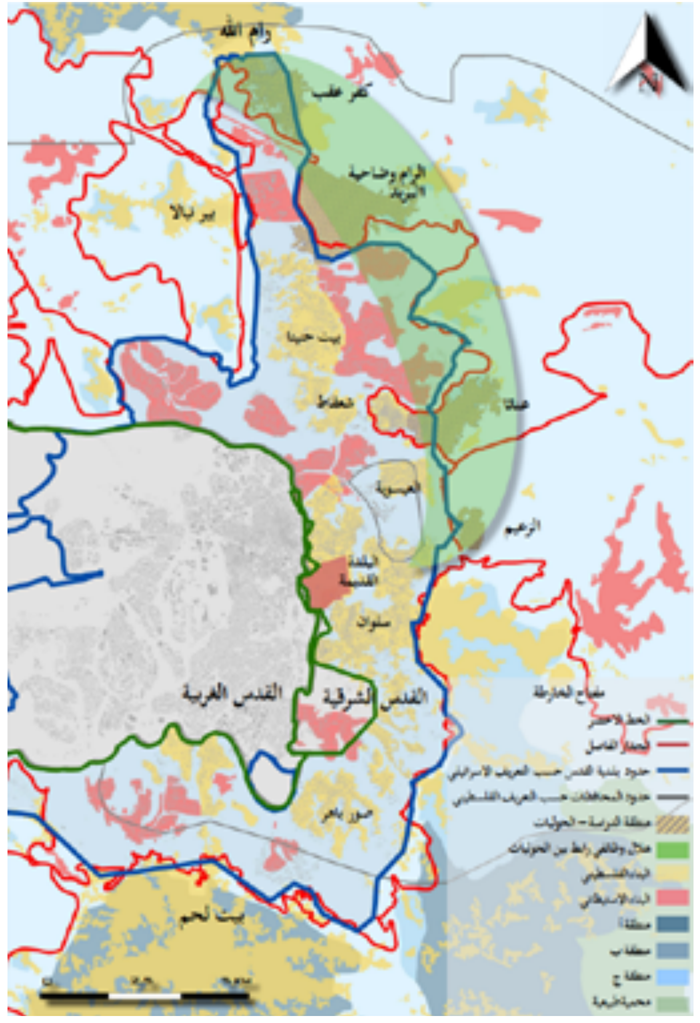
تنفي مدارس سياسية إمكانية العمل في ظلّ الاحتلال الإسرائيلي للأراضي المحتلة منذ عام 1967، والذي ما زال قائمًا منذ أكثر من خمسة عقود، نشأت وتطورت وحدثت خلالها غالبية مركّبات وأجزاء البيئة المدينية الحالية الفيزيائية والإنسانية المقدسية. وربّما يستمرّ هذا الاحتلال، فهل يمكن الاستمرار والوقوف بعجز عن إدارة وتنمية البيئة المدينية في مدننا وقرانا الفلسطينية عامّةً، وفي القدس ومحيطها خاصّةً؟

(4) Rassem Khamaisi, «Jerusalem/ Al–Quds Between Two Walls: The Urban Planning Strategy and Policy for Reaching Hegemony,» Paper presented at The Gulf First Urban Planning and Development Conference & Exhibition, Kuwait, 12–15/12/2005.

(5) راسم خمايسي، «مصيدة التخطيط الحضري في القدس»، **المستقبل العربي**، العدد 475 (أيلول/ سبتمبر 2018)، ص 29–55.

من هذا المنطلق، تنبع أهميّة تطوير أدوات خلّاقة مبنية على قاعدة تنمية إرادة التغيير فينا، وأخذ المبادرة لتغيير هذا الواقع رغم التحديات والمعوقات، وهي كثيرة، كما سنحاول تلخيصها في هذه الدراسة. ومع ذلك، لا يُستهان بمُتَطلّبات وحاجات الأفراد والمجتمع، وعلينا العمل على توفيرها. لذا لا تهدف هذه الدراسة إلى وضع إطار توصيفيّ نظريّ فقط، بل تتجاوز ذلك إلى وضع استراتيجيات وأدوات تطبيقية، تمّ استخلاصها من الحديث مع الناس ومن ورشات العمل التي عُقِدت مع نخب مجتمعية خادمة وممثّلة للمجتمع، استطاعت أنْ ترى وتُفَصِّل ما يمكن عمله على المدى القصير والمتوسّط والبعيد لإخراج البيئة المدينية الفلسطينية في تجمعات الضواحي المقدسية من حالة التردّي إلى النهوض والتنمية عبر العمل المجنّد الواعي الذي يسعى، في الحصيلة، إلى التمكين الفلسطيني الذي هو شرطٌ من شروط المقاومة.

خريطة موقع تجمّعات الضواحي المدروسة لإعداد هذه الورقة الاستراتيجية في المحيط المقدسي المديني



المصدر: من إعداد الباحث.

أولًا: جدلية العلاقة بين المدينة ومحيطها

انطلقت مدينة القدس تاريخيًا من قلبها؛ البلدة القديمة، ونمت حولها أحياءٌ تطوّرت خارج سور البلدة القديمة، وأخرى نمت كقرى مجاورة مثل سلوان وشعفاط وصور باهر، والتي أصبحت لاحقًا أحياء وضواحيَ مدينية في مدينة القدس بفعل التوسع المديني[6]. أمّا الزعيّم وعناتا والرام وكفر عقب الأكثر بعدًا من قلب مدينة القدس، فقد تطوّرت من أنوية قروية وتوسّعت وتمدّدت على الحدود الإدارية لبلدية القدس التي وضعتها إسرائيل في عام 1967، وفرضتها لاعتبارات جيوسياسية وديموغرافية.

ولكن مع الوقت توسّعت الأحياء/ القرى في داخل القدس ومحيطها بسبب الزيادة الديموغرافية، حتى كَوّنَت «ميتروبول» مبتورًا[7]، لديه امتداد عمرانيّ مدينيّ، مقطّع إداريًا وجيوسياسيًا، ومُحَدّد وظائفيًا. لذلك، يتطلّب إدراك حالة النشوء والتطوّر والتعامل مع هذا النسيج المديني المُشَوه ومعالجته إطارًا نظريًا ومعرفيًا مركّبًا لأجل التفريق بين العامّ والخاصّ، بشأن ما يحدث في الحالات المدروسة في هذه الدراسة.

تعدّ عملية التمدين والانتفاخ المديني حالةً تمرّ بها معظم مدن العالم، خصوصًا في الدول النامية[8]، كما أنّ نجاح الدولة أو فشلها في التخطيط المديني والتضخم والانتفاخ المديني، بما في ذلك نشوء أحياء الفقر على أطراف المدن، شائعٌ في مدن كثيرة. ويعدّ تمدين القرى وبناء أحياء ومدن جديدة بجانب وبمحاذاة المدينة المركزية لتعزيزها وتوفير الحلول السكنية والخدماتية للوافدين إليها، إضافة إلى تخفيف الضغط المديني عنها، ظواهرَ وسياساتٍ نجدها في مدن كثيرة في العالم[9].

في المقابل، يمثّل التمدين المشوّه ونشوء أحياء غير منظّمة رسميّة حالةً في كثير من الدول والمدن النامية التي تعاني شحّ الموارد المالية والإدارية والحَوكمة الراشدة[10]. كما يشكّل البناء غير الرسمي ونشوء العشوائيات[11]، على ما تحتويه الأخيرة من أنماط متعدّدة من السلوك المديني المشوّه، ونشوء

(6) Marco Allegra, Anna Casaglia & Jonathan Rokem, «The Political Geographies of Urban Polarization: A Critical Review of Research on Divided Cities,» *Geography Compass*, vol. 6, no. 9 (2012), pp. 560–574.

(7) راسم خمايسي، «ميتروبولين القدس: عادي أم مبتور»، **السياسة الفلسطينية**، مج 4، العدد 14 (1997)، ص 32–49؛

Anne B. Shlay & Gillad Rosen, *Jerusalem: The Spatial Politics of A Divided Metropolis* (Cambridge: Polity Press, 2015).

(8) Jamel Akbar, *Crisis in the Built Environment: The Case of the Muslim City* (Singapore: Concept Media, 1988); Asef Bayat, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

(9) ويمكن أخذ الدروس والعبر من تجاربها وتطبيقها في حالة القدس، آخذين في الاعتبار الخصوصية الجيوسياسية والإدارية لها، يُنظر:

Gillad Rosen & Anne B. Shlay, «Whose Right to Jerusalem?» *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 38, no. 3 (May 2014), pp. 935–950.

(10) Hilary Silver, «Divided Cities in the Middle East,» *City & Community*, vol. 9, no. 4 (December 2010), pp. 345–357.

(11) Marco Allegra, «E–1, or How I learned to Stop Worrying about the Two–state Solution,» Open Democracy, 1/8/2014, accessed on 7/7/2019, at: http://bit.ly/32bNlzl

ثقافة الفقر فيها، تهديدًا لإدارة المدن والتعايش الرشيد فيها[12]. ومع ذلك، تتمتّع القدس بخصوصية نتيجةً لواقع الاحتلال الإسرائيلي فيها وممارسات هذا الاحتلال كما سنبيّن لاحقًا.

تؤكدّ الدراسات الآثارَ الوخيمة التي تتركها حالات نشوء العشوائيات، وأحياء الفقر، والبناء غير المُقَوْنَن وغير الرسمي الذي يتميز بـ «الرمادية»[13] على المجتمع وحياة الأفراد، بما يشمل نموّ حالات الفلتان الأمني والجريمة والاعتداءات والانحراف وتردّي الخدمات البلدية الأساسية في المجتمع. وتستثمر الدول وأجهزتها الحكوميّة والبلديّة جهودًا وموارد ضخمة في سبيل الخروج من مآزق العشوائيات التي تنشأ نتيجةً للهجرة الكبيرة الوافدة إلى المدن المركزية. ومع ذلك، تنجح بعض المدن في تجاوز أزماتها، وتفشل أخرى، وهي التي سرعان ما تسقط في دوّامة من التردّي المديني[14].

وتبيّن الدراسات التي تناولت العلاقة بين المدينة المركزية وضواحيها Sub–urban[15]، العلاقة المباشرة بين تعزيز قوّة ومكانة المدينة المركزية الاقتصادية والوظائفية وبيئتها المدينية المريحة، وبين قوّة رديفها وضواحيها من الأحياء والمدن. فكلّما كانت مكانة وحالة الضواحي الرديفة التابعة للمدن والأحياء فيها قويةً، فهي تساهم في تقوية قلب المدينة المركزي وتعزيزه، والعكس صحيح. فجدلية العلاقة هذه لها ما يُبرّرها في صياغة سياسات القضاء على العشوائيات والنهوض بها وتطويرها إلى مدن أطراف منظّمة وناضجة تساهم في تطوير المدينة الأم/ القلب.

كما تشير الدراسات التي تناولت كيفية رسم الحدود وإنتاجها[16]، إلى أنّ حالات تحديد الحدود من دون الأخذ في الاعتبار التكامل الثقافي - الاجتماعي والوظائفي والخدماتي والفيزيائي داخل المناطق المحددة، يخلق تَشوُهًا وانحرافًا في التنمية المدينية، ويزعزع خلق التكامل الوظائفي والمديني بين طرفَي الحدود الإدارية أو الجيوسياسية القاطعة للمحيط المديني. وتشير الدراسات إلى أنّ إعادة رسم الحدود الإدارية وتطوير علاقات وظائفية وإدارية نافذة وعابرة للحدود هي مهمّة تسعى دول وبلديات

(12) Oren Yiftachel, «Theoretical Notes on 'Gray Cities': The Coming of Urban Apartheid?» *Planning Theory*, vol. 8, no. 1 (2009), pp. 88–100.

(13) يُقصد بالمدن الرماديّة حال مدن فيها خليطٌ غير متناسق ومتجانس من المعايشة اليومية، وتتكوّن من هجين من نمط مديني عصريّ مع تقليديّ، ومن بناء عشوائي متداخل مع بناء مخطّط، وهي مدن تفتقر إلى الحيز العام، وتشهد اعتداءً على هذا الحيز. كما أنّ عملية التمدين والمَدْيَنة فيها مشوّهة، يعاني سكّانها فقدان حقّهم في المشاركة في إنتاج الحيز المديني، وتعاني هي مشاكل حضرية، بما في ذلك مركبات تلويث متعدّدة، يُنظر:

Yiftachel; Nurit Alfasi, «Doomed to Informality: Familial versus modern planning in Arab towns in Israel,» *Planning Theory & Practice*, vol. 15, no. 2 (2014), pp. 170–186.

(14) Jonathan Rokem, «Learning from Jerusalem: Rethinking Urban Conflicts in the 21st Century,» *City,* vol. 20, no. 3 (2016), pp. 407–411; Judith E. Innes, Sarah Connick & David Booher, «Informality as a Planning Strategy: Collaborative Water Management in the CALFED Bay–Delta Program,» *Journal of the American Planning Association*, vol. 73, no. 2 (2007), pp. 195–210.

(15) أي الأحياء والمدن التي تشكل رديفًا مباشرًا لامتدادها المديني والوظائفي، يُنظر:

Marco Allegra, «The Politics of Suburbia: Israel's Settlement Policy and the Production of Space in the Metropolitan Area of Jerusalem,» *Environment and Planning A*, vol. 45, no. 3 (2013), pp. 497–516.

(16) مورن زغه، «من حدود اجتماعية إلى إقليمية: كيف تغير مفهوم الحد في العالم العربي»، أطروحة دكتوراه، جامعة حيفا، حيفا، 2018. (بالعبرية)

متعدّدة إلى العمل بها لأجل تخفيف الضغط المديني، وتنظيم العلاقة الوظائفية بين طرفَي الحدود، حتى لو كان الأمر متعلقًا بحدود جيوسياسية أو إدارية بلدية[17].

تعدّ إعادة رسم الحدود البلدية لتتجاوز حالة الفصل والقطع التعسفي لأجزاء المحيط المديني إلى حالة تعاون وتنسيق عابرة للحدود، إنْ لم يكن إلى مَحْو الحدود وتحويلها إلى حالة ومكانة توجيهية وليس قطعية، مهمةً تعمل عليها دولٌ متعدّدة، وخصوصًا المتطورة من بينها[18]؛ وذلك لأنّ الخدمات والبنى التحتية ومسائل البيئة لا تعرف حدودًا جيوسياسية وإدارية، بل هي عابرة لها، وتتطلب تعاونًا لإدارتها حتى في حالة الصراع.

كما تمثّل مسألة الانتماء إلى المكان والحي والمدينة مركّبًا مركزيًا للخروج من حالات التشويه والتردّي المديني. ويتشكّل هذا الانتماء من خلال ربط الإنسان بحيّزه وزيادة وعيه ومسؤوليته عمّا يحدث فيه. لذلك، تشير الأدبيات إلى دور زيادة ارتباط الإنسان بحيّزه المديني كاستراتيجية مهمّة في تغيير الواقع المديني والنهوض به، بما يشمل تأمين الملكية الشخصية وتثبيتها، وإدارة الحيّز واستخدامه الموارد المحلية المتوافرة فيه[19].

ولمواجهة التردّي المديني، تشير الدراسات والتجارب العالمية والمحلية إلى أنّ التحول من حالة استهلاك المكان من قِبل الإنسان إلى حالة إنتاجه بالمشاركة الواعية الواعدة وتحمّل المسؤولية إزاءه، بواسطة تكوين مؤسسات وأجهزة فاعلة عاملة يجري التوافق عليها من قِبل المجتمع المحلي وتطبّق عقدًا اجتماعيًا توافقيًا، هو السبيل المناسب للتعامل مع التردّي المديني وتحويله باتجاه النهوض به إلى تحقيق أهداف تُؤَمِّن احتياجات الإنسان فيه.

وتحاول هذه المؤسسات المحلية التي تنشأ من داخل المجتمع أن تتحوّل إلى سلطة محلية ضابطة وعاملة تعمل بموجب الأعراف المجتمعية والقوانين التي تتوافق مع الثقافة المحلية، لأجل خلق تقبّل مجتمعي لها من دون فرض حالة لا يمكن قبولها من معظم السكان. لذلك لا بدّ من أن يأخذ الإطار المعرفي الذي يجب العمل به في الاعتبار الحالات المتحركة والمتنوعة للإنسان الذي يعيش في المكان، وأنْ يوفّر له معاني الحياة اليومية والمستقبلية عبر بناء مؤسسات إدارية تقوم بالمبادرة والإشراف والحَوكَمة وتضع حدودًا إدارية ثابتة أو وظائفية متعدّدة بحسب الوظيفة التي تؤديها السلطة/ المديرية. ويأخذ هذا الإطار في الاعتبار التنوع الإنساني والمجتمعي والثقافي والوظائفي الذي تتمتع به أو تعاني منه المنطقة المدينية؛ البلدية/ البلدة[20].

---

(17) Christopher Sohn, Bernard Reitel & Olivier O. Walther. «Cross–border Metropolitan Integration in Europe: The Case of Luxembourg, Basel and Geneva,» *Environment and Planning C: Government and Policy*, vol. 27, no. 5 (2009), pp. 922–939.

(18) Filipe Teles & Pawel Swianiewicz (eds.), *Inter–Municipal Cooperation in Europe: Institutions and Governance* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017).

(19) جميل عبد القادر أكبر، **عمارة الأرض في الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995).

(20) Omar M. Yousef. «Urban Morphologies of Conflict: Palestinian life and Israeli planning in Jerusalem,» PhD. Dissertation, University of California, Irvine, California, 2009.

لذا يكون التدخّل، بحسب استراتيجية التدخل للنهوض في البيئة المدينية المتردّية، في منطقة التقاطع بين الإنسان والمكان والسلطة (ينظر الشكل 1). يمثّل واقع الصراع الجيوسياسي والديموغرافي وتعطيل تصويب عمل المؤسسات العاملة بالحقل نتيجةً للصراع، معرقلًا مركزيًا في النهوض بالبيئة الحضرية المتردّية. كما يعدّ نسيج علاقة التكامل والتجانس، والحلول المقبولة في منطقة العلاقة بين الإنسان والمكان والسلطة لغزًا لا بدّ من حله؛ وهو ما ستحاول هذه الدراسة البحث فيه بهدف طرح أدوات واقتراحات للتدخل في واقع ضواحي القدس والمُشَكَّلَة من بلدات وهيئات محليّة تعاني تقطيعًا حيزيًّا، ووهنًا إداريًّا وشحَّ موارد، ومجتمعًا يترنّح بين المنظومة البطريركية والليبرالية الفردية؛ والضبط المُمَأسس الذي يمارسه الاحتلال الإسرائيلي على الإنسان والمكان والمؤسسات والأجهزة الفلسطينية العاملة.

الشكل (1)

مساحة منطقة التدخل في جدلية وتآزر العلاقة بين الإنسان والمكان والسلطة

المصدر: من إعداد الباحث.

ثانيًا: الضواحي البلدية: النشوء والنمو من القرية إلى البلدة

لم تنشأ حالة التردّي المديني التي تعانيها التجمعات والبلدات الفلسطينية التي تتناولها هذه الدراسة؛ الزعيّم وعناتا وكفر عقب والرام، بين ليلة وضحاها، بل مرّت بعمليّة تكوين وتشكيل تراكمي عضويّ، حتى كان النتاج الذي تم رصده وسرده في تقارير المسح والتقييم التي أُعدّت[21] لمنطقة التجمعات الأربعة التي تعتمد عليها هذه الدراسة.

تحوّلت هذه القرى، خلال عملية النشوء والتكوين، إلى بلدات تديرها هيئات محلية وبلديات، تتذبذب وتتجاذب بين مشاكل وتحديات داخلية، ومعوقات ومواجهات خارجية، أنتجت ما نشهده من

(21) Khamaisi, «Between Competition and Integration.»

تكوين مدينيّ يفتّش عن هويّة مكانية، وإدارات مدينية تسعى إلى تطوير بنى تحتية وفوقيّة تخدم الإنسان الذي يعيش فيها، ولكن من دون إعداد واستعداد كافيَين وواضحَين للمستقبل.

نشأت هذه البلدات المحيطة بمدينة القدس من أنوية قروية مرّت بمرحلة تمدين عضوية، ونمت حتى احتلال القدس الشرقية في عام 1967[22]. منذ ذلك الحين، سعت السياسات الإسرائيلية الجيو-ديموغرافية والجيوسياسية إلى ضبط وتقييد تطوّر الأحياء والقرى الفلسطينية في القدس ومحيطها، بواسطة تطبيق أدوات مصفوفة ضبط حيّزيّ وشخصيّ تسعى إلى «عبرنة» المكان وتهويده، وانتهت بإقامة الجدار الفاصل[23].

كانت الحركة، حتى إقامة الجدار الفاصل في عام 2002، شبه مفتوحة بين مركز مدينة القدس وبين القرى والضواحي البلدية والقروية في محيطها. وكانت عملية تريف بعض السكّان المقدسيين تشمل انتقالهم إلى السكن في هذه الضواحي البلدية والقروية، لتشكّل ظاهرةً معمولًا بها باتجاهين، حيث إنّ جزءًا من أهالي هذه الضواحي البلدية والقروية انتقل إلى السكن في القدس، بينما خرج آخرون منها للسكن في هذه الضواحي، خصوصًا في قرى الرام وبيرنبالا وبيت حنينا.

نشهد هذا الحراك الطبيعي للسكان في الحيّز المديني في معظم مدن العالم، ورغم حالة القدس وخصوصيتها، فإنّها كانت، من حيث المبدأ، مشابهةً لِمَا يحدث في دول نامية كثيرة. نشأ، خلال هذه الفترة، انتفاخٌ مدينيّ ملحوظٌ لقرى مثل الرام وبيرنبالا وشعفاط وبيت حنينا الفوقا، كما توسّع مخيم شعفاط لينزلق التطور المديني لاحقًا إلى عناتا والزعيّم، إضافة إلى العيزرية وأبو ديس. في المقابل، ازداد التطوّر في أحياء القدس الداخلية والقرى التي ضُمَّت إلى بلدية القدس؛ العيسوية وصور باهر وبيت صفافا وسلوان، وغيرها، بقرار سياسي إداري في عام 1967 ألغى الهيئات الإدارية المحلية الفلسطينية من بلدية ومجالس قروية.

حدث هذا التطور والنمو للقرى والأحياء المقدسية في ظلّ صراع البقاء الفردي، وحالة من واقع جيوسياسي مؤقّت يَفتَرِض زوال الاحتلال الإسرائيلي وإلغاء سيطرته، وفتح الطريق نحو إقامة الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس الشريف، تتحوّل بموجبه هذه الأحياء والقرى، التي مرّت بعملية تمدين مشوّه وانتفاخ سكاني وتغيير وظائفي، إلى جزء من الدولة الفلسطينية. وقد حالت حالة المؤقت، الفردية والجمعية، دون تكوين مؤسسات عاملة فاعلة في إدارة الحياة المدينية اليومية، ومنعت التخطيط الموجّه.

(22) Ahmad El–Atrash, *Right to Develop: Planning Palestinian Communities in East Jerusalem* (Jerusalem: UN–Habitat, 2015).

(23) راسم خمايسي، «مصفوفة الضبط الممارسة لإحداث التغيرات الديموغرافية والحضرية الفلسطينية في القدس»، في: ملف ندوة «قرار نقل السفارة الأميركية ووضع القدس القانوني والسياسي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 24 شباط/ فبراير 2018، شوهد في 2019/7/8، في: http://bit.ly/2JklZQ2

خلق اتفاق أوسلو في عام 1993، ونشوء السلطة الوطنية الفلسطينية في عام 1994، واتباع إسرائيل سياسة «إدارة مركز الحياة»[24] الشخصيّ إزاء المقدسيين الفلسطينيين في عام 1995، ولاحقًا إقامة الحواجز لضبط دخول الفلسطينيين عمومًا والمقدسيين خصوصًا إلى القدس، وثمّ إقامة الجدار الفاصل، واقعًا أدّى إلى انتفاخ مدينيّ لهذه القرى وتحوّلها إلى بلدات مدينية تشبه مدن الأطراف.

نشأ هذا التحول نتيجة عدّة عوامل يمكن تلخيصها بإيجاز في: زيادة السكان بموجب نسبة الازدياد الطبيعي المرتفع والهجرة الإيجابية الوافدة. أمّا الزيادة الطبيعية للسكان فمردّها السلوك المجتمعي القروي الديموغرافي، والذي دخل عملية تمدين رافقها استمرار زيادة المواليد، وانخفاضٌ ملحوظ لنسبة الوفيات، ما أدّى إلى ما يعرف بـ «الانفجار الديموغرافي». وقد رافق هذا الانفجار هجرةٌ وافدةٌ من داخل القدس إلى الضواحي البلدية، نظرًا إلى توافر فرص السكن وسوق الأراضي بسعر منخفض نسبيًّا من ناحية، وقرب هذه الضواحي البلدية من مركز العمل والخدمات في القدس من ناحية أخرى، ما نتج منه ارتفاع نسبة «اليَومَمَة»[25] بين هذه الضواحي البلدية وبين مراكز التشغيل داخل مدينة القدس.

كما شملت الهجرة الإيجابية الوافدة فلسطينيين قدموا من أنحاء الضفة الغربية، وتوطّنوا في هذه الضواحي لانخفاض أسعار السكن فيها، ولقربها من مركز العمل في القدس ورام الله والمستوطنات الإسرائيلية المحيطة، إضافة إلى تفضيلهم هذه الضواحي على الإقامة غير القانونية في القدس المحتلة الخاضعة للرقابة والمساءلة الأمنية[26]. وقد شمل توسّع هذه الضواحي البلدية أيضًا ضمّ سكان من أصل عربيّ بدويّ، و/ أو هجرة مجموعات بدويّة وتوطّنها في أطراف هذه الضواحي البلدية المقدسية.

بهذا المعنى، تحوّلت هذه الضواحي البلدية إلى مركز التقاء ثابت ومؤقت لهجرة إيجابية وافدة من القدس ومن محيط الضفة الغربية، وذلك لموقعها وحالتها الضبابية الرمادية من حيث الرقابة الإسرائيلية، وإمكانية استيعابها مهاجرين ذوي صفات ومميزات ثقافية متشابهة. لذلك لم يشعر الوافدون والمتوطّنون في هذه القرى بالغربة، كما أنّ وجودهم على مشارف «بوابات» القدس، خلف الجدار الفاصل، عنى توافر حدّ معقول من الخدمات الأساسية، من دون ضرائب، أو مع ضرائب بلدية

(24) أقرّت إسرائيل سياسة «مركز الحياة» للمقدسيين الفلسطينيين منذ عام 1995، التي تنصّ على أنّ كلّ مقدسيّ لا يثبت أنّ مركز حياته القدس، أي يسكن ويعمل بها خلال السنوات السبع الأخيرة، معرّضٌ لفقدان الإقامة الدائمة وسحب بطاقة الهوية منه، والإعلان عن أملاكه كأملاك غائبين، حيث تصادَر هذه الأراضي والعقارات وتُحوّل إلى إدارة الدولة. وفعلًا تم سحب هويات 14595 مقدسيًّا فلسطينيًّا في الفترة 1967–2016، بالاعتماد على هذه السياسة أساسًا، يُنظر: «إسرائيل تجرد المقدسيين من إقاماتهم: إلغاء الإقامة بشكل تمييزي»، هيومن رايتس ووتش، 2017/8/8، شوهد في 2019/7/8، في: http://bit.ly/2S0vrLk

(25) اليوممة Commuting، تعني الارتحال أو السفر اليوميّ للعاملين من بيوتهم في بلدة ما، إلى بلدة أخرى للعمل والمكوث فيها، ثمّ العودة إلى البيت في ساعات المساء. ظاهرة اليوممة هي من مميّزات مناطق الحاضِرة، ولذلك نجد عادة أنّ الكثير من سكّان الحاضِرة يعملون في المدينة الرئيسة للحاضِرة ويسكنون في البلدات المختلفة في أنحائها.

(26) منذ عام 1993 طبّقت إسرائيل نظام التراخيص حيث لا يسمح للعمال الفلسطينيين الدخول والعمل في إسرائيل، بما في ذلك القدس الشرقية من دون إذن من الحكومة الإسرائيلية. وقد طُبّق هذا النظام بحزم بعد إقامة الجدار الفاصل في عام 2002، ما يحول دون دخول العمّال الفلسطينيين للعمل حتى في القدس الشرقية. وحاليًّا يعاني الفلسطينيون نظامَ فصل عنصريًا ورصد ضابط يحول دون دخولهم القدس إلا من خلال بوابات وحواجز وبعد أخذ إذن من السلطات الإسرائيلية.

زهيدة مقارنةً بالتكلفة الضرائبية داخل حدود بلدية القدس الإسرائيلية. لذا أدى كلّ من الموقع، والحالة، والمكانة لهذه البلدات التي شكّلت نقاط التقاء بين المقدسيين الفلسطينيين من جهة، والفلسطينيين من أهل الضفة الغربية من جهة أخرى، إلى زيادة الطلب على السكن والتطوير العقاريّ، والاحتفاظ بالثقافة الريفية في الآن نفسه، إضافة إلى ما سبق الإشارة إليه من قدوم بعض الوافدين إلى هذه البلدات والمكوث فيها فتراتٍ قصيرةً.

وقد خلق هذا الواقع حالةً من التذبذب بتعداد السكان القاطنين على نحو ثابت في هذه البلدات، كما أنّ تشرذم محيط البيئة المدينية لها، بحسب تقسيم إداريّ مفروض قسريًّا داخل بلدية القدس الإسرائيلية على حاملي بطاقة الهوية الإسرائيلية «الزرقاء»[27]، ومن يسكن في المنطقة المعرفة كمنطقة (ب) بحسب اتفاق أوسلو، أو منطقة تعرف باسم منطقة (ج)، تحت سيادة الحكم العسكري الإسرائيلي، كل هذه المركبات مجتمعة مثّلت عبئًا على إدارة البلديات، لأنّ المرجعيات القانونيّة أصبحت متعدّدةً لسكّان يعيشون تقريبًا في الحيّز المديني نفسه، المقسّم من ناحية إدارية إلى عدّة مرجعيّات رسمية تُطبَّق عليها أنواعٌ متعدّدةٌ من قوانين سلطات رسمية لا يوجد تنسيق فيما بينها.

إضافة إلى الزيادة الطبيعية للسكن في هذه الضواحي، أدّت السياسات القانونية الإسرائيلية والتقسيم الإداري إلى زيادة كبيرة جدًا في العرض العقاري والخدماتي على حساب احتياجات السكان الذين يسكنونها وطلبهم[28]. شمل هذا العرض بناء مبانٍ سكنية مكوّنة من عدّة طوابق، وفّرها القطاع الخاصّ بوصفها جزءًا من عملية الاستثمار، مع غياب سياسة تخطيط وإسكان موجّهة ومنظمة. بهذا المعنى، خلق الواقع الجيوسياسي والضبط الإسرائيلي فرصة تطوير قام بتوفيرها القطاع الخاصّ، مستغلًا حالة السوق الحرةّ وقلّة الضوابط الإسرائيلية والفلسطينية على البناء.

أصبحت زيادة العرض لوحدات السكن الرخيص نسبيًا، التي تفوق الطلب المحلي، أداةً لاستقطاب الأُسَر من ذوي الدخل المحدود، والأزواج الشابة التي لا تستطيع توفير حلّ سكني لها في داخل القدس. وقد سعى المستثمرون إلى زيادة أرباحهم، عبر البناء من دون ترخيص، ومن دون تخطيط مسبق موجّه أو مُقَونن، ما خلق تشويهًا وعدم تجانس بين الكثافة والقدرة الاستيعابية للبلدة التي تمرّ بحالة تمدين سريع، وبين الخدمات العامّة والبنى التحتية المتوافرة أو تلك المقدّمة من البلدية/ الهيئة المحلية للسكان.

(27) فرضت إسرائيل تقسيمات حدّدت المكانة للفلسطينيين بحسب مكان سكناهم في محيط القدس. مُنِح المقدسيون الفلسطينيون مكانة «مقيم دائم» له حقّ الانتخاب للبلدية، ولكنه غير مواطن ولا يحق له المشاركة في انتخاب البرلمان الإسرائيلي، بل يشارك في الانتخاب للمجلس التشريعي الفلسطيني. وبحسب الاتفاقات المرحلية التي تعرف بـ«اتفاقيات أوسلو 1993»، تم تقسيم الضفة الغربية ثلاث مناطق: منطقة (أ) تخضع لإدارة السلطة الوطنية الفلسطينية أمنيًا ومدنيًا وتشمل نحو 18 في المئة من مساحة الضفة الغربية، ومنطقة (ب) تخضع لإدارة السلطة الوطنية الفلسطينية مدنيًا فقط وتشمل نحو 20 في المئة من مساحة الضفة الغربية، ومنطقة (ج) التي ما زالت تخضع للاحتلال الإسرائيلي [أمنيًا ومدنيًا] وتشمل نحو 60 في المئة من مساحة الضفة الغربية.

(28) راسم خمايسي، **الصراع على المسكن: قطاع الإسكان في القدس، الواقع الحالي، المعيقات، الاحتياجات وسياسات مستقبلية** (القدس: مركز التعاون والسلام الدولي، 2006).

يمكن الإيجاز بأنّ التجمّعات المدينية الفلسطينية نشأت ونمَت وتطوّرت ثمّ تدهورت في ضواحي القدس، وأصبحت جزءًا من امتدادها المديني. وقد كان للظروف غير الاعتيادية وانعدام التخطيط، وسياسة التقطيع المديني إداريًا وجيوسياسيًا التي مارسها الاحتلال الإسرائيلي، إضافة إلى ضبابية ورمادية تطبيق السلطة الوطنية الفلسطينية أيّ شكل من أشكال الحوكمة والتطوير المديني، الدور الأساسي في تحويلها إلى عبء على المدينة المقدسية.

قادت عملية التمدين السريع والمشوّه، بعد عملية الترييف القسرية، إضافة إلى القيود السياسية المفروضة على حرية الحركة والتوطّن الحرّ للإنسان الفلسطيني، وذلك لفرض مكانة قانونية عليه بوصفه مقيمًا دائمًا ومشروطًا في الآن نفسه، إلى نشوء حالة من التوتر المجتمعي في الضواحي بين النّاس والمكان. وقد فرضت هذه المكانة على الفلسطيني المقدسي أو ذلك الذي يعيش في قرى، الوافد إلى هذه الضواحي، قواعد سلوك واعتبارات تحاول أن تؤمّن توازنًا بين مكانته القانونية، أي نوعيّة هويته، ومكانته الاجتماعيّة.

وقد أظهر هذا السلوك تبنّي الفرد الفلسطيني استراتيجيةً غير معلنة تتمثل في صراع البقاء الفردي، والذي يتمثل بمواصلته الدؤوب في مقاومة السياسات المدينية الكولونيالية، عبر اتخاذه كافّة الاستراتيجيات التي يحمي من خلالها فرص العمل وتوافر الخدمات البلدية، وتلقّي الخدمات العامّة، ورغبته في الحركة في المحيط المديني، وهي ذاتها الاستراتيجيات المتجانسة مع صراع البقاء الجمعي الفلسطيني في القدس ومحيطها.

حدّدت هذه القواعد الفردية والجَمعِية العملية التراكمية في تكوين الضواحي المدينية المقدسية، وساهمت في التردّي المديني بعد أنْ نشأت على نحو عشوائيّ وعفويّ من دون تخطيط وتوجيه منظّم، ما أدّى إلى تحويلها من رافعة تنموية لمدينة القدس إلى عبء، وخلق تحديّات مدينية لا بدّ من مواجهتها عبر استراتيجية بديلة تُخرج هذه الضواحي من حالات التردّي المديني إلى مسارات تدعم رِباطها وصمودها، وتُساهم في تطويرها واستدامة تنميتها.

ولأجل الوصول إلى هذه الغاية؛ لا بدّ، أولًا، من طرح سؤال حول الصفات المشتركة والفوارق والخصوصيات لكلّ حولية بلدية. وللإجابة عن هذا السؤال سنعرض بإيجاز بعض الملامح المقارنة للمجمّعات المركزية الأربعة التي تمّ دراستها ومسحها بالتشارك مع أهلها.

ثالثًا: علامات التشابه والاختلاف بين الضواحي البلدية المقدسية

تعتمد هذه الدراسة على مجموعة من الدراسات الميدانية التي جرت لتقييم الواقع وتحديد الاحتياجات، وتمّ عرضها ونقاشها مع مجموعات بؤرية في ورشات عمل منظّمة، وحضرها عددٌ كبيرٌ من ذوي المكانة والدور الرائد في بلدات الزعيّم والرام وعناتا وكفر عقب، وممثلين عن الوزارات والهيئات التابعة للسلطة الوطنية، وممثّلي البلديات وعلى رأسهم رؤساء البلديات، وممثلي المجتمع المدني من الذكور والإناث، إضافة إلى ممثلين عن القطاع الخاص والعمل الأهلي. وخلال هذه

الورشات، حاولنا الحفر عميقًا لفهم الواقع من أجل وضع حلول استراتيجية لتغييره. واتّضح من الدراسات التقييمية والورش أنّ هناك العديد من الجوانب المشتركة في الضواحي المقدسية موضع هذه الدراسة وأخرى مختلفة فيما بينها.

ونحاول في هذا المحور تلخيص التشابه والاختلاف/ الخصوصيات لكلّ تجمّع، وذلك من أجل توضيح ما هو عامّ وما هو خاصّ بين الضواحي المختلفة، لضرورته في صياغة استراتيجية سياسات تدخلّ لأجل تحسين المعيشة الحياتية اليومية للسكان، من دون إغفال دور الواقع الجيوسياسي والمستوى الوطني على المستوى المدني/ المحلي والمعايشة والحياة اليومية.

1. المناخ

تخضع هذه الضواحي البلدية لمناخ يراوح بين شبه الصحراوي، إلى الشرق أوسطي المعتدل، رغم أنّها تقع في محيط مدينيّ واحد، القدس ومحيطها، وذلك يشمل اختلافًا في كمية الأمطار التي تسقط سنويًا ومعدّل درجة الحرارة القصوى صيفًا والأدنى شتاءً. فبلدتا الزعيّم وعناتا تقعان في منطقة تميل إلى مناخ شبه صحراوي في منطقة ظلّ المطر، بينما تقع الرّام والضاحية وكفر عقب في منطقة مناخية شبه معتدلة، وتسقط عليها كميّة أمطار مضاعفة. أثّر هذا الواقع المناخي، وعلى نحو مباشر، في البنى التحتية، خصوصًا تلك المتعلقة بتصريف مياه الأمطار والتشجير والعائلات النباتية والمشهد العامّ.

2. الموقع الجغرافي

نشأت بلدة الزعيّم من نواة تقع على ظهر رابية، وبدأت تتوسّع كما هو شأن عناتا والرام وكفر عقب، إلّا أنّ الفارق أنّ اتجاه انزلاق المباني وتوسّعها كانا متأثرَين بالطبيعة الطوبوغرافية، وباتجاهات المداخل التي تربط البلدة مع محيطها وشبكة الطرق المحيطة وموقع البلدة في الشبكة والمنظومة المدينية المقدسية. ففي حين تربط الرام وكفر عقب بين رام الله والقدس، وتقعان في قلب المحور المديني الفلسطيني، الممتَدّ شمالًا من جنين حتى الخليل، مارًّا بالقدس التي تمثّل القلب، فإنَّ كلًّا من الزعيّم وعناتا تقعان على أطراف هذا المحور المديني، ولذلك فإنّ نموّهما، وحجم الفعاليات الاقتصادية، والتوسّع والانزلاق المديني فيهما جاءت متأخرة نسبيًّا[29].

يؤثّر التموضع الجغرافي والمبنى الفيزيائي «الطوبوغرافيا» في فرص التطوّر المستقبلي لهذه التجمعات المدينية واتجاهاته. يُضاف هذا الواقع الجغرافي إلى المعوقات الجيوسياسية والجيوفيزيائية التي تؤثّر في شكل التطوّر المستقبلي لكلّ تجمّع على حدة ونوعه وحجمه، وكلّها مجتمعة لتشكّل وحدات مدينية وظائفية، من المفترض أن يكون بينها تكامل وانسجام.

(29) Rassem Khamaisi, «Urban Strategy for Strengthening of National Development in the New State of Palestine,» *Urban Geography*, vol. 20, no. 2 (1999), pp. 168–187.

3. الواقع الديموغرافي

تشير مراجعة الواقع الديموغرافي ومركّباته، والتي تشمل عدد السكان والزيادة السكانيّة والتركيبة العمريّة والجندريّة، إلى إشكاليات كثيرة تخلق بلبلة في فهم كيفية نشوء الواقع الديموغرافي، والتعامل معه والاستعداد للمستقبل بواسطة صياغة رؤى واستراتيجيات لإنجازها. وتنتج هذه البلبلة من تضارب في تحديد عدد السكان، والتذبذبات التي تحدث في التركيبة الديموغرافية، والخلط بين تحديد عدد السكان بحسب أو بموجب الحدود الإدارية/ الجيوسياسية و/ أو الحدود الوظائفية أو تلك التي تفرضها، بحكم الأمر الواقع De Facto، سلطاتُ الاحتلال الإسرائيليّة بموجب اعتباراتها الديموغرافية، الجيوسياسية والأمنية[30]؛ كما حصل بعد تحديد موقع الجدار الفاصل. وغالبًا ما تتحوّل سياسات الأمر الواقع الإداريّة الكولونياليّة إلى ممارسات تُطبَّق بأثر رجعيّ - ديوري Di Uri[31] على الحيّز الفلسطيني الذي تديره بلديات فلسطينية في القرى التي ندرسها، والتي تُقدّم خدماتها للسكان الفلسطينيين في الحيّز المديني على الرغم من أنّه غير مشمول إداريًّا في حدود بلديّة القدس الإسرائيليّة ولا في حدود الإدارة المدنية للسلطة الوطنية الفلسطينية الحالية.

يخلق هذا الواقع الذي يتلخصّ باختلاف بين الحدود الإدارية والوظائفية الخدماتية غموضًا في تحديد عدد السكان، ويؤدّي إلى نشوء تقديرات للمخدومين في الضواحي البلدية عمومًا، وكلّ واحدة على وجه الخصوص. ونظرًا إلى وقوع هذه البلديات على محاذاة حدود القدس، فإنَّ واقع تذبذب الهجرة الوافدة والخارجة منها يتأثر تأثرًا مباشرًا، وربّما شهريًّا، بما يُحدث من سياسات وإجراءات إسرائيلية تجاه المجتمع الفلسطيني المقدسي، وما يشمله من خنق وحصار، والتي تخلق بدورها ردّة فعل يقوم بها كل فلسطينيّ بحسب إمكانياته وقدرته على مواجهة هذه السياسات والإجراءات والتملّص منها، مثل الانتقال إلى السكن الدائم/ المؤقت في ضواحي القدس البلدية[32]. يجب أخذ هذه الإشكاليات في الاعتبار قبل الدخول في دراسة الواقع الديموغرافي والذي سنلخصّه فيما يلي.

بحسب معطيات دائرة الإحصاء المركزية، وصل عدد سكان ضواحي القدس الأربع المشار إليها في هذه الدراسة في عام 2016، إلى نحو 67862 نسمة (ينظر التفصيل في الجدول)، بينما بحسب تقديرات البلديات وتقييماتها أو تم حسابها ومقارنتها على أساس واقع الخدمات المقدمة مثل عدد الشقق وعدد طلاب المدارس وعدد عدّادات المياه والكهرباء وتقدير إنتاج النفايات، فإنّ عدد السكان يراوح بين 134600–153500 نسمة في البلديات الأربع.

(30) إينكلر أورن، **ما وراء الأرقام: ديموغرافيا سياسية في إسرائيل** (حيفا: مؤسسة حييكن للجغرافيا الاستراتيجية - جامعة حيفا، 2015). (بالعبرية)

(31) يُقصد بأثر رجعيّ - ديوري تطبيق القوانين والسياسات الإسرائيلية الديموغرافية على المقدسيين الذين يسكنون حوليات القدس أو في محيطها، ليس من يوم الكشف الفعلي أو معرفة حال المقدسي ومكانته، بل فرضه بأثر رجعي منذ صدور القانون أو تطبيق السياسات، ما يعني خسارة حقوق مكتسبة للفلسطينيين مثل حقوق الإقامة، والعمل، وحق السكن، وامتلاك الأرض والدخول والخروج من حدود البلدية نحو الحوليات والعودة إليها بحريّة ومن دون إذن رسمي.

(32) خمايسي، **الصراع على المسكن**.

جدول يقارن بين التجمعات البلدية المدروسة
في ضواحي القدس في عام 2016

المتغير	الزعيّم	عناتا	الرام – ضاحية البريد	كفر عقب
الموقع بالنسبة إلى القدس (البلدة القديمة) ينظر الخريطة	شرق القدس بمحاذاة طريق القدس – أريحا	شرق شمال القدس على أطراف طريق محلي القدس – أريحا	شمال القدس شرق طريق القدس – رام الله	شمال القدس على طريق القدس – رام الله الذي يقطعها
المناخ	شبه صحراوي	شبه صحراوي	معتدل (بحر متوسط)	معتدل (بحر متوسط)
مساحة أراضي القرية (بالدونمات)	6132	30728	5577	5472
تقسيم إداري جيوسياسي	منطقة (ب)، جزء في منطقة (ج)، وجزء صغير في بلدية القدس	منطقة (ب)، (ج)، وبلدية القدس، والأونروا	منطقة (ب)، (ج)، وبلدية القدس	منطقة (ج)، وبلدية القدس
سنة تأسيس السلطة المحلية	لجنة محلية تحوّلت إلى مجلس قرويّ 1994	مجلس قروي (1996)، تحوّل إلى بلدية (2012)	مجلس قروي (1982)، تحوّل إلى بلدية (2012)	مجلس قروي (1996)، تحوّل إلى بلدية (2016)
عدد السكان (نسمة) (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني)	3977	14085	23800	26000
عدد السكان (نسمة) بحسب التقديرات المحلية	6500–4600	30000–25000	50000–45000	67000–60000

يتبع

تابع

توافر مخطط هيكلي	يوجد مخطّط هيكليّ صدّقت عليه وزارة الحكم المحلي الفلسطينية في عام 2015 على مساحة 372 دونمًا بمنطقة (ب)	مخطّط هيكليّ جزئيّ في منطقة (ب) في عام 1995، لا يوجد مخطّط في المنطقة التابعة لبلدية القدس. هذه المنطقة في حاجة إلى إعداد مخطّط هيكليّ	مخطط هيكليّ طُرِح للإيداع للاعتراضات في عام 2016	لا يوجد مخطّط هيكليّ محليّ تفصيليّ حديث. البلدة في حاجة إلى مخطّط هيكليّ جديد
تسوية أراض رسمية وتسجيل الأراضي في السجل العقاري (طابو)	غير متوافرة. أحواض طبيعية وتسجيل أردنيّ	توجد تسوية أراض نهائية، وتسجيل أردنيّ	تسوية أراض جزئية غير مكتملة	تسوية جزئية غير مكتملة (أردنية)
مساحة المنطقة المبنية 2014 (بالدونمات)	216	1053	1200	879
نسبة التوسع العمراني 2010-2014 (في المئة)	8.5	20	65	30
مزود المياه	شركة مكوروت الإسرائيلية، بإدارة المجلس القروي	اتحاد مياه جيحون الإسرائيلي	مصلحة مياه الضفة الغربية	مصلحة مياه الضفة الغربية
مزود الكهرباء	شركة كهرباء محافظة القدس	شركة كهرباء محافظة القدس	شركة كهرباء محافظة القدس	شركة كهرباء محافظة القدس
معالجة الصرف الصحي	شبكة مركزية تخدم ثلثَي المباني، مدارة من المجلس المحلي، والباقي حفر امتصاصية. محطة معالجة وتخلّص من النفايات غير متوافرة	شبكة مركزية تخدم معظم البيوت، وأخرى حفر امتصاصية. محطّة معالجة وتخلّص من النفايات غير متوافرة	شبكة مركزية جزئية. أكثر من ثلث المباني غير موصولة وعملية التخلص المركزي غير مناسبة	50 في المئة حفر امتصاصية، 50 في المئة معالجة غير منظمة. محطة معالجة وتخلص من النفايات غير متوافرة

يتبع

تابع

تصريف مياه الأمطار	لا يوجد تصريف مخطط أو حلول منظّمة. مشكلة ثانوية	لا يوجد تصريف مخطط أو حلّ منظم. مشكلة ثانوية	لا يوجد تصريف مخطط أو حل منظم متكامل بل حلول موضعية. مشكلة أساسية	لا يوجد تصريف مخطط أو حل منظم، يوجد خلط بين الحلول. مشكلة أساسية
إدارة المخلفات الصلبة والتخلص منها	بواسطة المجلس المحلي وتُنقل إلى مكبّ العيزرية، ويجري حرق محليّ لها	بواسطة بلدية عناتا، ومقاول منتدب من بلدية القدس. تُنقل إلى مكبّ العيزرية وحرق محليّ لها	بلدية الرام تخدم ثلثَي السكان. تُنقل إلى مكبّ العيزرية بعد كبسها في مكب محليّ شمال البلدية وحرق محليّ لها	تخلصّ جزئيّ إلى مكبّ العيزرية وحرق محليّ لها
عدد المدارس وعدد الطلاب 2015–2016	3 مدارس، (مدرسة حكومية بإشراف الأوقاف، ومدرستان خاصتان) 1021 طالبًا وطالبة	9 مدارس (6 حكومية، 3 خاصة) 3996 + 500 خارج عناتا نحو 4500 طالب وطالبة	18 مدرسة (10 مدارس خاصة، 4 حكومية، 4 أوقاف) 4256 طالبًا وطالبة	15 مدرسة 12300 طالب وطالبة
منهاج التعليم	فلسطيني	فلسطيني/ وجزء إسرائيلي، بإشراف بلدية القدس	فلسطيني	فلسطيني وجزء إسرائيلي، بإشراف بلدية القدس
خدمات صحية	مركز صحيّ تابع لوزارة الصحة الفلسطينية، عيادات خاصّة	مركز صحيّ تابع للسلطة الفلسطينية، إضافةً إلى مراكز صحية خاصّة تابعة للنظام الصحي الإسرائيلي	مركز صحيّ تابع للسلطة الفلسطينية، 4 مراكز صحية تابعة للتأمين الصحي الإسرائيلي وخصخصة Privatization	منقسم بين النظام الفلسطيني والإسرائيلي المخصخص
مناطق خضراء عامة	غير متوافرة	غير متوافرة	7 دونمات في حي الأقباط، ولكن غير مؤهلة ولا توجد لها صيانة	3 دونمات في مرحلة التخطيط

يتبع

تابع

الإسكان	نشوء وانتشار مبانٍ سكنية متعددة الطوابق، تقلّص عدد «الفلل» والبيوت السكنية المنفردة أو السكن الريفي، أقيم سكن استثماري	نشوء مبانٍ سكنية/ شقق داخل حدود بلدية القدس، توسّع أفقي وعمودي للسكن المُقام بالمبادرة الذاتية	نشوء طلب على السكن في العقد الأخير من القرن الماضي، توسع أفقي وعمودي وتكثيف متواصل، بناء مبانٍ سكنية مكونة من عدّة طوابق وشقق	توسّع أفقيّ وارتفاع عموديّ، معظم المباني شقق أقيمت وشكّلت طفرة بناء عمودية غير رسمية[33]
تسجيل الأراضي والشقق	تسجيل يعتمد على الوكالات الدورية والعقود	تسجيل منظّم بحسب القانون الأردني/ الفلسطيني والنظام الإسرائيلي. ما زال هناك نقص في تطبيق نظام تسجيل الشقق	تسجيل جزئيّ ليس في سلطة الأراضي بل بواسطة عقود ووكالات دورية. خلافات كثيرة على الأرض والشقق	تفتقر إلى مرجعية إنجازية فلسطينية / إسرائيلية مطبّقة، عقد بيع أو وكالة دورية بالأساس ولا يوجد تسجيل رسمي للأرض والشقق
نقل ومواصلات	مواصلات عامّة بين القدس والزعيّم لحملة الهويات الزرقاء (مقيمون في القدس) إضافةً إلى مواصلات «تاكسيات» إلى سائر الضفة الغربية. تفتقر إلى مواصلات عامّة داخلية	مواصلات عامّة القدس – عناتا، إضافةً إلى مواصلات «تاكسيات»/ «ترانزيتات» تربط البلدية بمحيطها، تفتقر إلى مواصلات عامّة داخلية	مواصلات عامّة جزئية تربط بين رام الله والرام، مواصلات عامّة داخلية تعتمد «التاكسيات». ضعف في مواصلات عامة داخلية	مواصلات عامّة على طريق القدس – رام الله لا يوجد خطوط مواصلات داخلية

يتبع

(33) Muna Dajani Daniela De Leo & Nura AlKhalili, «Planned Informality as a By–product of the Occupation: The Case of Kufr Aqab Neighborhood in Jerusalem North,» *Planum: The Journal of Urbanism*, vol. 1, no. 26 (2012), pp. 2–10.

تابع

الأساس الاقتصادي	في طور الإنشاء، ولكنه محدود. معظم العمالة تعمل في السوق الإسرائيلية والمستوطنات. الورش والنشاطات الاقتصادية تخدم السكان المحليين ووجهتها السوق الإسرائيلية	ضعيف، معظم العاملين يعملون في قطاع البناء والخدمات خارج التجمع، يوجد نحو 120 منشأة اقتصادية (دكاكين وورش) توفر خدمات لسكان التجمع بالأساس	ضعيف يعتمد على العمالة في إسرائيل، إضافة إلى ربع العمالة تعمل في الحركة التجارية والخدماتية والورشية المحلية، فضلًا عن العمل في منطقة رام الله بالخدمات العامة	50 في المئة عمّال في إسرائيل، 35 في المئة يمارسون نشاطًا تجاريًّا وخدماتيًّا محليًّا، 15 في المئة موظفون في القطاعين العام والخاص
الطابع العام	حيّ سكنيّ مدينيّ محدود بالموارد، عملية ضبط الدخول والخروج ملحوظة، طوبوغرافيا صعبة نسبيًّا، لا يوجد حيّز عامّ، تفتيش عن الهوية	يمزج بين أنماط القرية والمدينة (يقع مخيم شعفاط غربًا)، وقرية عناتا في الوسط ومحاط بتجمعات بدوية، يوجد خلط في أنماط البناء، ويفتش عن هوية مكانية	يميل إلى المدينية ولكنه يفتقر إلى المقومات. أغلق الجدار الفاصل وجهة تطور البلدة وحصرها مكانيًّا ووظائفيًّا. في حاجة إلى صياغة هوية مكانية	يميل إلى المدينية، مع استمرار بعض الأنماط القروية في نواة قرية كفر عقب
وجهات التطور	باتجاه الشمال والجنوب على سفوح الرابية التي أقيم عليها الحي/ البلدة ويتوسع. في حاجة إلى تحديد وجهة التطور على نحو مبرمج	تكثيف البناء والتوسع باتجاه الشرق الشمالي بواسطة انزلاق البيئة في الأراضي الفارغة	باتجاه الشرق جزئيًّا والتكثيف لأنّ جدار الفصل يقع غربًا وجنوبًا، يحصر التطوّر، كما أن المحاجر والمعسكر تحجز التطوّر شمالًا، لا يوجد حيّز عامّ مناسب	تكثيف على محور طريق القدس - رام الله وربط بين القدس والبيرة لا يوجد حيّز عامّ مناسب

المصدر: من إعداد الباحث.

نلاحظ من الجدول الفروق الجوهريّة في تقدير عدد السكان، ولكنّ الإشكالية تتجاوز ذلك إلى فهم التركيبة العمرية للسكان لأجل تحديد الاحتياجات القطاعية، مثل التعليم والصحة والسكن والعمل، وغيرها. ويُظهِر التقييم الأوليّ للتركيبة العمرية أنّ معدّل متوسط سنوات العمر في ضواحي البلدية المقدسية يراوح بين 20–22 عامًا، أيّ إنّ المجتمع مجتمعٌ شابّ، له متطلباته واحتياجاته التي تشمل التعليم والرفاه والفعاليات المجتمعية والسكن والصحة، وغيرها. لذلك، يمكن هذا المجتمع أن يُمثّل

رافعة تنموية مستقبليّة استراتيجية، إذا ما تمّ الإعداد والاستعداد لمتطلباته وتوفير احتياجاته الآنية والمستقبلية، خصوصًا في مسائل التعليم والعمل والسكن والعمل المجتمعي.

يمثّل هذا المورد الاستراتيجي الكامن والمنطلق من المبنى الديموغرافي، شبّاك فرص تنموية Window of Opportunities، يتطلب جهدًا كبيرًا للعمل معه، وإخراجه من حالة التردّي المديني إلى حالة النهوض. أمّا النهوض بالشباب فهو عملية استراتيجية يجب أن تعني كلّ الجهات العاملة في مجال دور الشباب، ذكورًا وإناثًا، وأن يكون التركيز على هذه الفئات العمرية، والتي تبدأ في مرحلة التعليم والتنشئة المجتمعية والتوجيه المستقبلي.

يُعدّ تحديد الواقع الديموغرافي ومعرفته بحسب حدود إدارية حجر أساس لبناء أيّ خطّة استراتيجية أو برامج عمل قطاعية وشاملة. لذا يجب إجراء مسح أو تعداد سكانيّ وإسكانيّ بواسطة جهة رسمية مخوّلة، مثل الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، لكي يتمّ اعتمادها وبناء الخطط بحسبها.

4. النسيج المجتمعي

تحظى إشكاليات رصد الواقع الديموغرافي بإسقاطات وتبعات مباشرة على واقع النسيج المجتمعي. فهذا النسيج الذي تحوّل من حالة تجانس وتكامل، في مرحلة التطوّر القروية حتى عقد السبعينيات من القرن الماضي في مجتمعات الضواحي البلدية المقدسية إلى تنوع وتعدّد خصوصًا منذ عقد التسعينيات من القرن الماضي، وحتى تحوّل الأمر إلى توتّر في بعض الأحيان بين فئات مجتمعية مختلفة.

يتشكّل المجتمع في النسيج المجتمعي غير المتجانس من مجموعات بها تراتب مجتمعيّ غير واضح المعالم والحدود، ما يساهم في شرذمة هذا المجتمع، معقّدًا من تشكيل هَمّ جَمعيّ مُتَفق عليه، ومعرقلًا لتشكيل أداة صياغة مجتمعية لخلق تحالفات وتوافقات من أجل الخروج من حالة المجتمع المأزوم والمُشوّه[34]، إلى مجتمع متطور ومنظّم. تسود هذه الحالة في مجتمعات الهجرة التي تعيش في حالات ضبابية ورمادية من حيث الانتماء إلى المكان، ما يساهم في تعميق الحالة الضبابية والرمادية في المكانة والوضع، وفي تشويه عملية التمدين المجتمعية ونشوء طبقات مجتمعية متوسطة موجِّهة للتنمية ومُشَكِّلة لها، متجاوزةً إنشاء نُخب محلية خادمة، بينها توافق على المصالح والأهداف.

يُظهر رصد واقع المجتمع ومكانته وحالته الاجتماعية، الشخصية/ الفردية والمجمعية/ العشائرية/ الفصائلية، وغيرها، أنّ هذا المجتمع رغم التوافق على انتمائه الديني، معظمه مجتمع مسلم، والوطني الفلسطيني، والقومي العربي، فإنّ هذا الانتماء الجَمعي العامّ لا يكفي لإخراج هذه المجتمعات من حالة التدهور المديني، رغم أنّها ذات أهمية كبيرة في تكوين الإطار الفكري والمرجعيات الأخلاقية والقيمية والسلوكية. ولكنّ التشرذمات والتقطيعات المجتمعية في الحياة اليومية، تتغاضى عن هذه المرجعيات الفوقية، وتُحَيِّدها في حالات كثيرة، باتجاه تأمين مصالح آنية شخصية مصلحية، ليصل الأمر حدّ الانتهازية، على نحوٍ يساهم في زيادة الخلافات التي تُترجَم إلى التعدّي على الحيّز العام،

(34) خالد أبو عصبة، **التربية للقيم في مجتمع مأزوم** (جت: معهد مسار للأبحاث، 2014).

والتهرّب من التزاماتها للمصلحة العامة، وقصور في تشكيل الهمّ الجماعيّ على مستوى الحيّ والبلدة، الذي يَخلِق مناخًا غير موائم للعيش المشترك.

ولِفهم هذه الحالة، لا بدّ من معرفة المركبات الثانوية للمجتمع الذي يعيش في الضواحي البلدية المقدسية، ورصد تحوّلاته العمودية والأفقية. ونقصد بالتحولات العمودية، تلك التي تحدث في العلاقة بين الفرد ومجتمعه الحميميّ أو الوشائجيّ، نتيجةً لعملية التمدين والتمدين المُشوه. أمّا التحولات الأفقية فهي تلك التي تحدث بين المجموعات الثانوية التي تُركِّب هذا المجتمع، وهي مجتمعات ذات صفات مختلفة تأتي للسكن أو تضمّ أو تتحول إلى جزء من النسيج المجتمعي، نتيجة تغيّر في الحدود الإدارية أو الوظائفية.

ترتبط التحولات العمودية بما يحدث من تحوّل في العلاقة الوشائجيّة داخل الأسرة والحمولة والبلدة الواحدة، نتيجة عملية التمدين وتوسّع العائلة الممتدة إلى حمولة، وشرذمة الحمولة إلى حمولات ثانوية، وتشبيك في عمليات المصاهرة والنسب، وهو ما يؤدي إلى تكوّن علاقات اجتماعية مستحدثة تخلط بين التقاليد والأعراف المرتبطة بالمجتمع البطريركي، وتدمج معه علاقات مصلحية انتفاعية متجاوزة العلاقات الوشائجيّة، لكي تستفيد من استغلال منظومة العلاقات الفردانية التي تعتمد الفكر الليبرالي الفردي ومصالحه أساسًا للتعامل[35].

يخلق هذا الخلط هجينًا من العلاقات العمودية داخل الأسرة والبلدة، حتى أصبح من الصعب فهمها وإدارتها وتوجيهها على محورَين واضحَين مركّبَين من التقاليد المجتمعية؛ البطريركي/ التقليدي كمحور أفقيّ، مقابل تبنّي السلوكيات والتقاليد الفردية الحديثة التي نمت في المجتمع العصري الليبرالي كمحور عموديّ، وهو الأمر الذي يؤدّي إلى إحداث ثنائيات تعتمد خلطًا وعدم وضوح بين مرجعيات الأعراف والقيم المجتمعية مقابل مرجعيات القانون والأنظمة والمحاكم.

لا شكّ في أنّه يوجد في حالات كثيرة تكاملٌ بين المرجعيات القيميّة العرفية والقانونية والبطريركية والليبرالية، ومع ذلك يقابلها نشوء سلوكيات انتهازية مصلحية انتقائية، تستَخدم هذه المرجعيات استخدامًا انتقائيًا، لتشكّل مصدرًا لخلق ضبابية ورمادية واسعة تعرقل متّخذ القرار داخل الحمولة/ البلدية وممثل المجتمع التعامل معها. وممّا يزيد في توسّع هذه الإشكاليات، تفكّك الأعراف الاجتماعية كناظم للعلاقة داخل الأسرة/ الحمولة، وفقْد استخدامها في حالات نزاعات مع فئات مجتمعية أخرى، أمّا عندما يتطلب الأمر توجيه السلوكيات لدفع التزاماتها للبلدية، والانتماء إلى الحيز العام وإدارته وحفظه، وتوفير المصالح الاقتصادية بما في ذلك تأمين حقوق الملكية على الأرض، فإنّ الاعتبارات الشخصية والفردانية تكون هي الغالبة. تضطلع عملية التمدين المُشوه بدور في التردّي المديني، ولا بدّ من فهمها ووضع أُطر لنَظمها وتوجيهها في المرحلة الانتقالية الانتقائية التي يمرّ المجتمع بها.

(35) Rassem Khamaisi, «Transformation from Rurality to Urbanity of Arab Localities and its Planning Implications,» *Horizons in Geography*, no. 81–82 (2012), pp. 123–143; Rassem Khamaisi, «Housing Transformation within Urbanized Communities: The Arab Palestinians in Israel,» *Geography Research Forum*, vol. 33 (2013), pp. 184–209.

أمّا فيما يتعلّق بالتحوّلات الأفقية، فإنّ المجتمع في الضواحي البلدية المقدسية مركب من عدة مجتمعات ثانوية نشأت على نحو غير منظم، وفيما يلي نلخص بإيجاز مصدر سلوك هذه المجموعات وأنماطه، من دون الإشارة إلى عددها أو الدخول في عملية تقييم مدى صواب سلوكها وصحته ودورها في التردي المديني، لأنّ هذا يتطلب بحثًا موسعًا يقع خارج هدف هذا البحث.

أ. المجموعة الأولى

هم أهل البلدة الأصليون الذين ينتمون إلى القرية ويشكّلون أبناء الحمولات فيها قبل دخول الهجرة الوافدة إليها، وعاشوا في القرية قبل احتلالها في عام 1967. وقد مرّ هؤلاء بمراحل تمدين رافقت عملية ازديادهم السكاني أدّت إلى نشوء حمولات ثانوية بعد أنْ تحوّلت العائلات الممتدة إلى حمولات بعد الجيل الخامس فيها.

يشعر هؤلاء بمزيج من الحسرة على بلدهم وواقعهم، ويملك بعضهم أراضيَ مسجلةً بأسمائهم منذ الفترة العثمانية والانتدابية والأردنية، كما أنَّ جزءًا منهم ما زال يحتفظ بالأرض الخاصة التي لم تُصادَر بوصفها مورد قوّة ومكانة مجتمعية، إضافةً إلى وجودها بوصفها موردًا اقتصاديًّا، بينما قام آخرون بتقسيم الأرض وإقامة مشاريع إسكان عليها أو بيعها إلى بعض ممّن جاؤوا إلى البلدة خلال الهجرات الوافدة اللاحقة.

ب. المجموعة الثانية

تشمل الهجرة الوافدة، ويمكن تقسيمها ثلاثة أنواع على الأقل من ناحية اجتماعية:

- **النوع الأول**

هجرة وافدة قبل إقامة الجدار الفاصل، بما في ذلك الهجرة التي توطّنت خلال عملية الترييف التي عاشتها القدس في الفترة 1967–2002، وتمثّلت في خروج أسر مقدسية والسكن بأطرافها، مستفيدةً من القرب الجغرافي لفرص العمل وانخفاض أسعار السكن والأراضي. كما تشمل هذه المجموعة أيضًا عائلات أتت إلى القدس من أنحاء الضفة الغربية خصوصًا من منطقة الخليل، وبعدها انتقلت إلى ضواحي القدس، وتعيش الآن فيها لتصبح جزءًا من النسيج المجتمعي المحلي والنخب المحلية، خصوصًا في الرام وضواحيها وفي عناتا.

- **النوع الثاني**

هجرة وافدة من أنحاء الضفة الغربية جاءت لتسكن في محيط القدس ورام الله وبيت لحم، لأنَّ هذه المنطقة هي المركز والقلب المديني الفلسطيني الذي توطّنت فيه غالبية الخدمات الحكومية والعامّة القُطرية والإقليمية. ما زال جزء كبير من هذه المجموعة يحِنّ إلى قريته الأصلية الموجودة في أنحاء الضفة الغربية، ولا زال يحتفظ بموطئ قدم هناك، وآخرون يتعاملون مع موقع سكنهم الجديد كأساس لانطلاقة حياتهم ويذهبون لزيارة أهلهم الذين ما زالوا يشعرون أنّهم ينتمون إليهم، أسبوعيًا أو شهريًا.

• **النوع الثالث**

ينتمي إلى المهاجرين الجُدُد، خصوصًا بعد إقامة الجدار، وهم من الذين وفدوا للسكن في ضواحي القدس نتيجة توافر حلول سكنية منخفضة السعر أو قريبة من أماكن عملهم في القدس ورام الله، والتي لا تخضع للقانون الإسرائيلي ومحدّداته، ولكنها تستفيد من وفرة الخدمات وفرص العمل في المحيط المديني المقدسي، رغم شحّها النسبي.

ويشمل هذا النوع من الهجرة أفرادًا وأُسرًا نوويةً تتعامل مع عملية التوطن في الضواحي البلدية المقدسية كمحطة مؤقتة، آملين الانتقال إلى موقع آخر مع تغيّر الظروف. يشمل هذا النوع من الهجرة أسرًا نوويةً فلسطينيةً حديثة التكوين من الضفة الغربية والقدس، وحتى من العرب الفلسطينيين من داخل الخط الأخضر. ولا تشعر غالبية هذه الأزواج الشابّة والأسر النووية بانتمائها إلى البلدة، وتنتظر فرصة الخروج وتجهّز نفسها لذلك.

ج. المجموعة الثالثة

تشمل مجموعات بدويّة توطّنت إلى جانب هذه القرى بعد توسّع حدود القرية وانزلاق البناء فيها، وساهمت كذلك سياسة إخلاء البدو التي مارستها سلطات الاحتلال الإسرائيلية، ودفعهم إلى السكن في أحياز مدينية لانتقالهم إلى أطراف هذه الضواحي، والتي أصبحت لاحقًا جزءًا منها، مستفيدةً من الخدمات البلدية من مؤسسات البلدة القروية التي تمدّنت وتطوّرت بشكل عضويّ من دون تخطيط مؤسساتي ناظم ومُوَجِه، الأمر الذي أدّى إلى شملهم حيزيًّا من دون تغيير مكان سكناهم، لأنهم امتلكوا أراضيَ في الأطراف وعاشوا فيها، لتصبح جزءًا من محيط البلدة الموسع، مثل السكان البدو في محيط عناتا وحزما[36].

د. المجموعة الرابعة

تشمل أولئك الذين يُعرّفون أنفسهم أنّهم لاجئو عام 1948، والذين سكنوا مخيمات اللجوء وينتظرون العودة، وما زال حنينهم إلى البلدة الأصلية رغم مرور السنين. وقد انتقل قسمٌ من هؤلاء اللاجئين للسكن في ضواحي القدس كجزء من عملية الانتقال كهجرة وافدة، وآخرون ما زالوا يسكنون المُخيم، ولكنّ الجدار أدّى إلى تحويل وجهتهم من القدس إلى البلديات الفلسطينية المنشَأ في الضواحي المقدسية، يتلقّون فيها بعض الخدمات، وهي تشكّل وجهة تطوّرهم.

هـ. المجموعة الخامسة

تشمل أولئك الذين انتقلوا إلى السكن في الأحياء الجديدة المقامة بمحاذاة أنوية القرى التي هي جزءٌ من أراضي القرية تاريخيًا، ولكنّها اقتُطِعَت منها لتصبح جزءًا من بلدية القدس الإسرائيلية وتسري عليها قوانين إسرائيل، خصوصًا فيما يتعلّق بالمكانة الشخصية «مقيم دائم». تتشكل معظم هذه

(36) Rassem Khamaisi et al., *The Palestinian Bedouin of Barriyat Jerusalem* (Jerusalem: IPCC, 2012).

المجموعة من الأزواج الشابّة التي تسكن في مبانٍ سكنية مكوّنة من شقق، وتتحرك في محيط مركز القدس ورام الله، ولكنّها تسكن حيًّا رسميًا داخل القدس رغم انفصاله عنها بواسطة الجدار الفاصل. ترتبط هذه المجموعة السكانية ارتباطًا محدودًا بالحياة المجتمعية في البلدة التي يقع فيها الحي السكني، وفي بعض الأحيان تصل هذه العلاقة إلى حالة من الغربة والنكران.

هذا التنوع الأفقي لمجموعات السكان القروية والمدينية التي تعيش موزعة جغرافيًا في ضواحي القدس، والتي تجري فيها تحولات عمودية تتعلق بتوزيعها بحسب مجموعات هرم الجيل والتراتب المجتمعي. وهذه التحولات العمودية موجودة بشكل متباين، متجاوزة الانتماء والتوزيع الأفقي للسكان. ولكنّ المسألة المركزية تتعلق بكيفية تعريفها نفسها وأولوياتها ومدى شعورها بالانتماء وبواجب التغيّر من خلال المشاركة في العمليات المجتمعية في البلدة.

لم يستطع هذا التنوع في النسيج المجتمعي الفسيفسائي الحديث، إحداث تقليد ونهج ممأسس لكيفية التعامل معه، وهو ما زال يترنّح بين الأعراف والتقاليد والقوانين غير الواضحة من حيث المرجعيات السيادية والإدارية. لذلك يتطلّب هذا الواقع المجتمعي صياغة استراتيجية إعادة بناء الهياكل المجتمعية، وتكوين وصياغة الهمّ الجمعي، متعاملًا مع هذا التنوع بوصفه رافعة وليس عبئًا.

لأجل ذلك، بات من الضروريّ تكوين مرجعيات أخلاقية تشتمل على مُثُل وقيم مجتمعية مستقاة من الفكر الإسلامي العربي الفلسطيني والإنساني وتحويله إلى قوانين حديثة ملزمة، مُتوافق عليها ضِمن عقد اجتماعيّ مدعوم بسلطة تنفيذية. لا شكّ في أن هذه المهمة الاستراتيجية ليست سهلة، خصوصًا في الواقع الجيوديموغرافي - سياسي، ولكنّها قابلة للإنجاز إذا ما توافرت الإرادة لذلك. تجعل عملية التمدين والعالمية التي يمرّ بها هذا المجتمع الفلسطيني المقدسي التحديّ أكبر، ولكنه في الوقت نفسه فرصة لا بدّ من استثمارها.

رابعًا: التشرذم الإداري البلدي والوطني

تقع الضواحي البلدية المقدسية في محيط مناطق سيادية وإدارية بلدية وجيوسياسية متعدّدة. هذا التقسيم الإداري القسري لبيئة مدينية فيزيائية ووظائفية متواصلة، ولمجتمع يفتّش عن صياغة مجدّدة لأطره الاجتماعية والبلدية ضمن تقطيع حدودي، يتمتع بإسقاطات مباشرة على السيادة الإدارية الوطنية؛ البلدية والجهوية التي تقع في محيط مدينيّ منقسم إلى:

1. مناطق داخل حدود بلدية القدس بحسب التحديد والتعريف الإسرائيلي ويسري عليها القانون والنظام الإسرائيليّان فعليًا، بما في ذلك مكانة «المقيم الدائم». تمنح هذه المكانة بعض الحقوق المدنية والحياتية، والتي يأمل ويسعى عدد لا يستهان به من ساكني الضواحي البلدية إلى الحفاظ عليها، رغم أنّهم يسكنون مناطق إدارية خارج الجدار الفاصل، كما في حالة كفر عقب التي تترنّح فيها الخدمات الوظائفية، والبنى التحتية والإدارية بين بلدية القدس الإسرائيلية والبلديات الفلسطينية التي تدير بلديات الضواحي المقدسية.

2. مناطق تخضع لسيطرة الاحتلال الإسرائيلي في المناطق المعرّفة كمناطق (ج).

3. مناطق تخضع للسيطرة والإدارة البلدية المحلية والمدنية التابعة للسلطة الوطنية الفلسطينية في المناطق المعرفة كمناطق (ب).

4. مناطق تخضع لإدارة وظائفية لوكالة الأمم المتحدة لغوث وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين (الأونروا) التي تقدّم خدمات لمخيّمات اللاجئين، مثل مخيمَي شعفاط وقلنديا.

يُساهم هذا التقسيم الإداري القسري، الذي يستخدمه الإسرائيليون خصوصًا على نحو انتقائيّ في الحالات الأمنية ودفع مستحقات الاحتلال، وفي بعض الأحيان يستخدمه المواطنون الفلسطينيون الذين يحاولون التهرّب من الالتزام والانضباط تحت منظومات اجتماعية وإداريّة ودفع مستحقات المواطنة البلدية مقابل الخدمات التي يتلقونها من البلديات والهيئات المحلية الفلسطينية، في خلق حالة من الارتباك وتجنّب الدخول في ورطات ومآزق لدى المسؤولين المحليين وممثّلي البلديات والهيئات المحلية، وحتى أولئك الذين يسعون إلى فرض النظام وتأمين السلامة العامّة في الضواحي البلدية المقدسية.

يؤدي هذا الارتباك والضبابية والحالة الرمادية غير الرسمية، في بعض الأحيان، إلى فلتان أمنيّ يُهدّد أمن المواطن، ويضيع هيبة البلديات في سعيها لفرض القانون على المواطنين، وفي إدارة الحيّز المديني. وما يزيد من إسقاطات وتبعات هذه الشرذمة الإدارية والسيادية القانونية والبلدية هو غياب التنسيق والتعاون بين الهيئات الفاعلة في إدارة الحيّز.

يعود عدم التنسيق والتعاون في إدارة الحياة اليومية والمدنية، إلى رفض فلسطينيّ لمنح شرعية للاحتلال بما في ذلك بلدية القدس الإسرائيلية. في المقابل، يقوم الاحتلال الإسرائيليّ، ومعه بلدية القدس والحكومة الإسرائيلية «بمعاقبة جماعية» للفلسطينيين، برفضهم منح الصلاحيّات الإدارية، وتوفير موارد القوة للفلسطينيين لإدارة هذا الحيّز، تحت ذرائع أنّ بعض هذه المناطق تقع خارج مسؤوليات السلطة الوطنية الفلسطينية، بحسب اتفاق أوسلو وما بعده من اتفاقات المرحلة الانتقالية، التي أصبحت شبه ثابتة من وجهة نظر الحكومات الإسرائيلية. وقد قاد هذا الوضع إلى رفضٍ ونكران متبادليَن يدفع ثمنهما المواطن الذي يعيش في هذه التجمّعات، ويستفيد منه بعض ذوي القدرات الاقتصادية الذين يقومون بالمبادرة لإقامة مشاريع إسكانية وخدماتية اقتصادية ذات طابع عشوائيّ، متجاوزين النظم البلدية، وهو الأمر الذي يساهم في التردّي المديني وفي تهديد السلامة العامة.

خامسًا: تعدّد مكانة المواطن في الحيز المديني نفسه

كما هو شأن مكانة المكان والأرض المجزّأة في منطقة الضواحي البلدية المقدسية بين جهات متعدّدة، فإنّ مكانة المواطن/ الفرد الذي يعيش في هذه الضواحي متعدّدة ومتنوعة. ونقصد بالمكانة هنا المكانة القانونية الرسمية التي يحملها الفرد وتُخضِعُه لمنظومة من القوانين السارية المفعول.

يوجد تطابق وتكامل بين مكانة الأرض والإنسان في المناطق غير المشرذمة إداريًا وجيوسياسيًا. أمّا واقع ضواحي القدس البلدية، فإنّ حالة الفرد/ الأسرة والأرض منقسمة بين عدّة مكانات، والتي يؤثّر

تعدّدها تأثيرًا مباشرًا في الحياة اليومية، ويخلق إشكاليات في إدارة الحيّز المديني. يمكن التمييز بين المكانات التالية في:

1. مكانة الفلسطيني الذي يحمل هوية فلسطينية تابعة للسلطة الوطنية الفلسطينية في منطقتي (ب) و(ج).

2. مكانة الفلسطيني المقدسي الذي يحمل هوية إسرائيلية ومُعَرّف على أنه مقيم دائم.

3. مكانة الفلسطيني العربي الذي يحمل جوازَ سفرٍ إسرائيليًا وهو مواطن إسرائيلي.

4. مكانة الفلسطيني اللاجئ الذي ما زال يخضع لمنظومة إدارية تابعة للأونروا.

5. مكانة الفلسطيني الذي يحمل جوازَ سفرٍ أجنبيًا، ولكنّه يعيش في هذه الضواحي.

تُحدِث هذه التعددية في المكانة إشكاليات في مرجعيات القواعد القانونية للتعامل مع المخالفين، والذين يسعون إلى عدم قبول منظومة الأعراف والقيم والنُظم المَحلية مُتَذرعين بأنّ القانون المحلي/ البلدي لا يُخضِعُهم أو لا يسري عليهم.

تُعدّ غالبية الذين يسكنون هذه الضواحي من الفئتين الأولى والثانية، في حين أنّ بقية الفئات الفلسطينية تمثّل أقلية، ولكنّ وجود هذه التعددية يخلق بلبلة خاصّة في حالة ضعف الإدارات البلدية المحلية ماليًا وإداريًا وتعدد مرجعياتها القانونية والقُطرية. ولأجل تجاوز هذه التعدديات من المهم صياغة رؤية استراتيجية واضحة تدمج أو توحّد بين مكانة الشخص ومحيط/ منطقة سكنه وتلقّيه الخدمات الإدارية.

لذلك يجب أن تضع كلّ بلدية دليل مواطن يشمل حقوقَ كلّ من يسكن الحولية البلدية وواجباته، بغضّ النظر عن مكانته الشخصية، ومكانة الأرض التي يسكن عليها إداريًا وقانونيًا؛ وذلك من أجل خفض أو تخفيف الحالة الرمادية والضبابية الرسمية القائمة، ولتكون أساسًا لاستحداث علاقة بين المواطن والبلدية المحلية.

لقد لخّصنا من خلال الجدول بعض المؤشرات عن حالة كل تجمّع ومكانته، إذ إنّ هناك تشابهًا واختلافًا بين تجمّعات ضواحي القدس البلدية المدروسة. يتطلب هذا التشابه تطبيق الرؤية والاستراتيجية المقترحة لكيفية التعامل لإخراج هذه التجمعات البلدية من حالة التردّي المديني، وتجاوز بعض معالم الفقر التي آلت إليها. أمّا بالنسبة إلى الاختلاف، فيتطلّب الأمر صياغة رؤية واستراتيجية محلية للنهوض بكلّ تجمّع كما سنبين لاحقًا.

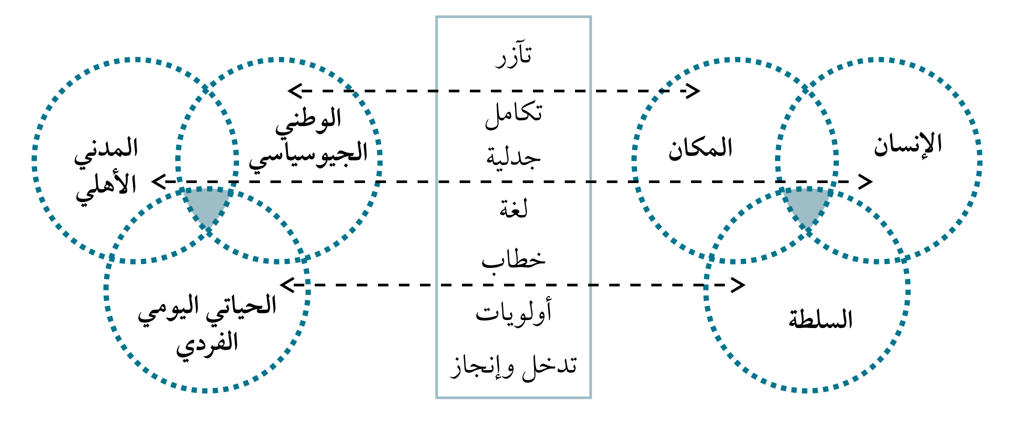
تشمل هذه الاستراتيجية المبنية على أساس تحقيق رؤية لتنمية البيئة المدينية وجعلها مكانًا طيبًا يطمئن الشخص على حياته ويسعد به، على عدّة دوائر عمل ممكنة لتحقيق هذه الرؤية العاملة والملبية للاحتياجات والمتطلبات التي صاغها المجتمع المحلي خلال الورشات والمسوحات التي أجرِيت في هذه التجمعات البلدية.

نلخص في الشكل (2) دوائر العمل التي بينها تكامل وتآزر، رغم أنّ أولويات التدخل تتأثّر بالفرص والقدرة الإدارية وتوافر الموارد والتعامل مع التحديات وتجاوز المعوقات، بحسب برنامج ومخطّط تفصيليّ يَعِد بمشاركة مجتمعية للتدخل لتغيير الواقع.

يُعدّ النموذج المقترح في دوائر العمل توجيهيًّا قابلًا للتطبيق والإنجاز وخلق لغة خطاب وسلوك وفرص إضافية مضاعفة تؤثّر في إنجاز كلّ مهمة تقوم بها المؤسسات أو الفرد في البيئة المدينية، وتُكَوِّن جدلية العلاقة فيما بينهم. ويتمثّل المستوى الأساسي في العلاقة بين المكان والإنسان والسلطة، والمستوى المبنيّ عليه يتلخص في العلاقة بين الوطني والمدني والحياتي.

الشكل (2)

جدلية العلاقة التكاملية والتآزر بين المركّبات الرئيسة التي تؤثّر في إنتاج البيئة المدينية ونسيجها وممارسة الفرد حياة مطمئنة بها



المصدر: من إعداد الباحث.

تعاني الضواحي البلدية المقدسية واقعًا جيوسياسيًا يمثّل سببًا في نشوء التردّي المديني والمشاكل المجتمعية، لكن هناك بعض مركّبات التشابه بينه وبين بيئات مدينية تردّت ونشأت في ظروف جيوسياسية مختلفة وحتى مستقرة. لذلك يجب أنْ نَعي أنّ خصوصية الحلول هي مركّب مركزي في صياغة وممارسة استراتيجية إخراج المجمّعات السكنية من التردّي المديني والفقر اللذَين آلت إليهما، مع ذلك، فإنّ تعلّم دروس من التجارب العامّة هو أمر مطلوب.

ولذلك، يُعدّ فهم ظاهرة التردّي المديني بوصفها جزءًا من عملية عامّة موجودة في بيئات مدينية أخرى في فلسطين والعالم، تُمكِّن من الاستفادة من التجارب العالمية وأخذ الدروس والعِبَر لتطبيقها في حالة ضواحي القدس. وفي ضوء هذه العبر، يمكن صياغة طرق التعامل مع خصوصية المكان والإنسان والسلطة في حال القدس، ووضع أدوات التدخل والمعالجة والتعزيز للسكان والمؤسسات. تتداخل سياسات التدخل وأدواته وتراوح بين المستوى الوطني السياسي والمحلي المدني؛ لذلك فإنّ أدوات التدخل المقترحة موضوعة على طيف أو مروحة Spectrum تربط بين أولويات المستوى الوطني المدني والمستوى الفردي الحياتي لأجل الخروج من الواقع الحالي المتردّي، مع الحفاظ

على الوعي الكامل بأنّ هذه المركبات المختلفة بالمستويات المختلفة المعروضة في الشكل (2) بينها جدلية تكامل وتآزر، وفي بعض الأحيان إشكاليات، وربما بعض الثنائيات والتناقضات التي يمكن جسرها، ولكنّها مهمّة لوضع إطار لصياغة أولويات التدخل الاستراتيجي المقترح للخروج من حالة التردّي المديني.

سادسًا: إطار استراتيجي للتدخل في تنمية مجمّعات ضواحي القدس

يكشف الواقع المركب والمعقد الذي تناولته المسوحات في ورشات العمل عن محاور استراتيجية للتدخل لإيقاف التدهور والتردّي في البيئة المدينية وفتح آفاق نهضويّة فيها، ولكنّها في حاجة إلى إعداد خطط وبرامج لإنجازها. وفيما يلي نطرحها بحسب المؤسسات التي من الممكن أنْ تُشرف عليها والقطاعات الرئيسة التي من الممكن التدخل فيها، مع الأخذ في الاعتبار أنَّ العمل بحسب هذا الإطار الاستراتيجي يتفاوت في حجمه وكيفية تطبيقه في كل تجمّع، وأنّ تطبيقه ليس بالضرورة أنْ يكون بالتتابع، بل يمكن بالموازاة من خلال إعداد خطة إنجاز لكلّ حولّية بلدية تتعامل مع مميزاتها وخاصياتها التي تندرج تحت هذه المحاور.

1. تعزيز دور البلديات وتمكينها: نعي أنّ الأمر متعلق بالأشخاص والسياق، ولكنّ توفير البيئة والموارد المالية والقدرات البشرية للبلديات هو محور استراتيجي مركزي، فالبلديات هي الجسم الذي يقدّم الخدمات وينسّق لكلّ الأجهزة العاملة ويتواصل مع الحياة اليومية للأفراد، وهي التي يمكن أنْ تتجاوز عمليًا الحدود الجيوسياسية، وتُخضِعها لتوسيع الحدود الوظائفية العابرة للحدود الإدارية والجيوسياسية. ما زالت البلديات والهيئات المحلية في الضواحي البلدية حديثة العهد ولا يوجد لديها تقليد إداريّ طويل ومُمَأسس، في مجتمع ما زال يمرّ بمرحلة التمدين الانتقائي والمشوّه، وتسيطر عليه قوالب اجتماعية بطريركية. لذلك، يمثّل تعزيز البلديات وتمكينها، وتوسيع صلاحياتها، وزيادة مواردها بوصفها حكومة محلية، محاورَ تدخّل وعملًا استراتيجيًا لا بدّ من وضع خطّة لإنجازه.

2. بسط الأمن والأمان الفردي والجمعي: يجب على أيّ خطّة تطويرية أن تضع في صلب اهتمامها مسألة منح المواطن الإحساس بأنّ هناك سلطة محلية لها ذراع تنفيذية تبسط سيادتها وهيبتها على إدارة الحيّز العام وتكتسب شرعية التدخّل المجتمعي. لذلك، لا بدّ من عقد ميثاق مجتمعي بين أفراد المجتمع وممثليه برعاية سلطة مركزية وسلطة محلية، تُكَوِّن أجهزة عاملة لبسط القانون والنظام العام في كلّ مجالات الحياة؛ السكن والأرض والاعتداءات الفردية وحفظ الحيز العام وصيانة الخدمات والبنى التحتية من الخراب والاعتداء عليها. وقد أظهرت كلّ المقابلات والورشات والمسوحات أنّ غياب الأمن الفردي والفلتان الأمني هو سبب مركزيّ في تردّي البيئة المدينية، ولذلك لا بدّ من تحقيق الأمن الفردي والجمعي، فهذا مركّب استراتيجي مكمل لتعزيز البلديات وحفظ الحيّزين العام والخاص.

3. أهمية وجود مسح سكانيّ/ تعداد سكانيّ يتجاوز الحدود الجيوسياسية والإدارية، ومعمول به بحسب حدود وظائفية تشكّل أساسًا لتقديم خدمات في المجتمع المدني. يُعدّ هذا التعداد السكاني أساسًا استراتيجيًا لأيّ عمل تخطيطيّ وتدخليّ، ولا بد من أنْ يكون مترجَمًا إلى وحدات حيّزية بواسطة تقنيات جغرافية محوسبة، لكي تُحدّد عنوانًا مُعَرَّفًا ومعروفًا لكلّ إنسان يعيش في مناطق الضواحي. يتمكّن الفلسطيني، بحسب هذا العنوان، من أنْ ينضبط بموجب قانون/ عرف محليّ، وتستطيع المؤسسات الفلسطينية العاملة في المنطقة إدارة المكان إدارة مناسبة.

4. تسوية الأراضي وتنظيمها من خلال منح عنوان وهوية لكلّ قطعة أرض، ومنحها حقوقَ تخطيطٍ بموجب مخطط هيكلي مصدّق أو توجيهي. وهذا يعني إنجاز مشروع تسوية أراض من خلال تسجيلها لدى البلدية وسلطة الأراضي الفلسطينية. بموازاة ذلك، من الضروري إعداد مخطَّط هيكلي ملزم يوجّه تطوير البلدة ويوفّر الحيّز العام فيها، ليتمّ تنظيم المباني السكنية بموجبه والمحافظة على حقّ الملكية الخاصّة. ويمثّل هذا المخطط أساسًا لفضّ الخلافات بين المالكين والورثة والجيران من جهة، والفصل بين الحيّزين العام والخاصّ من جهة أخرى، وهو محور استراتيجيّ أساسي لأيّ عمل تنمية مجتمعية يطمح إلى النهوض بالبيئة المدينية وإنقاذها من الفقر.

5. خلق وعي عامّ مجتمعي مشارك يشكّل محورًا استراتيجيًا من أجل إخراج المواطنين من حالة «ثقافة الفقر» التي وقعوا فيها. أمّا أساس ذلك فهو تكوين برنامج توعوي تثقيفيّ موجّه بمشاركة السكّان، وبالتواصل مع مسؤولين في الأجهزة العاملة لإنجاز الخطط والبرامج، وهو ما يُمهّد لخلق مجتمع مشارك وفعّال، ويقوم باستحداث برامج وفعاليات لمجموعات الجيل المتعدّدة؛ من الأطفال والشباب والشيوخ، ومن النساء والرجال، ومن مجموعات مصلحية لمشاركتهم في صياغة القرار واتخاذه للخروج من الحال القائم إلى مستقبل آخر منشود.

6. توفير حيّز عامّ يشمل الطرق والمرافق والخدمات العامة والساحات العامة المفتوحة، يليق بحيّ/ بلدة مدينية. يُلحَق الحيّز العام بالبلدية تديره وتحافظ عليه، ويساهم في توفير خدمات للسكان، وكذلك يُخفِّف الكثافات السكنية والإسكانية في البيئة المدينية.

7. توفير سلّة خدمات أساسيّة تعتمد على معايير متعارف عليها عالميًا ومحليًا تتضمّن تلبية الاحتياجات والمتطلبات الأساسية الكاملة من ماء وكهرباء وصرف صحي وتصريف مياه الأمطار، وكذلك الخدمات الشخصية والتعليم والصحة والرفاه الاجتماعي، وذلك بحسب ما جاء في مسح دراسة الاحتياجات، وكما تمّ طرحه في ورشات العمل. تمثّل سلّة الخدمات هذه هدفًا استراتيجيًّا يجب إنجازه وعلى أساسه تُبنى مركّبات التنمية الأخرى.

8. إعادة تشكيل العلاقات الاجتماعية وصياغتها على أساس الانتماء والتبعية للمكان وللبلدة كأولوية، متجنّبًا أنْ يكون الانتماء إلى الحمولة أو القرية أو إلى مصدر الهجرة أو الفصائلية أو الجهوية كأولوية. يعدّ خلق الانتماء الجمعي للبلدة/ للحي وإنتاجه هدفًا استراتيجيًّا، يمكن تحقيقه بواسطة خلق التشارك والمشاركة في المكان، عبر مبادرات توعويّة في المساجد والمدارس والنشاطات الثقافية والرياضية، وتنظيم لجان أحياء تبدأ في تنظيم ساكني العمارات وتتوسع إلى الأحياء والأجيال والنساء والبلدية.

9. تكوين علاقات مشاركة وتعاون وتنسيق بين البلدية والمجتمع عابرة للحدود الإدارية/ الجيوسياسية والوظائفية وللمسؤوليات والصلاحيات الوظائفية، محاولةً إعادة صياغة العلاقات والتعاون بواسطة إعادة رسم الحدود وتوفير خدمات وبنى تحتية تتحدى الفصل الكولونيالي. ويمكن تنفيذ ذلك على المستوى المؤسساتي بواسطة خلق منهجيات تعاون وتكامل بين مؤسسات عاملة تقدّم الخدمات للمواطنين على المستوى المدني/ الأهلي والحياتي والفردي، وعلى المستوى البلدي بين بلديات موجودة في محيط القدس وجزء من الضواحي البلدية المقدسية. تساهم إعادة تشكيل هذه العلاقة في تأمين الخدمات للمواطنين، وفي تقليل التكاليف وخفض الضبابية والمساحة الرمادية الموجودة بين المؤسسات الفاعلة في المناطق الإدارية المختلفة. وممّا يساهم في تطبيق هذا المحور الاستراتيجي تحويل بلديات الضواحي من عبء ومنافس مع الأحياء الفلسطينية في مدينة القدس إلى بلديات داعمة ومغذية لها من ناحية، واقتسام تكاليف الخدمات وتسهيل توفير البنى التحتية العابرة للحدود بين أصحاب علاقة ومصالح من ناحية أخرى. للوهلة الأولى، يوحي تطبيق هذه المبادرة بتخوّفٍ مشروع في شرعنة التعامل مع الاحتلال الإسرائيلي وتطبيعه، ولكنْ نظرًا إلى أنّ جدار الفصل أدّى إلى فصل بين الفلسطينيين بالأساس، فإنّ خلق هذا التعاون وإعادة تشكيله ذو أهمية لتوفير الخدمات والبنى التحتية الحياتية للمواطنين.

10. ترشيد وبرمجة لعملية الإسكان والسكن، لأنّ توفير المسكن اللائق في تجمّعات الضواحي البلدية المقدسية يمثّل موردًا استراتيجيًا لاستمرار تنمية البيئة المدينية أو تردّيها في هذه التجمعات، كما أنّ توفير السكن في هذه الضواحي البلدية له أثر مباشر في السكن داخل القدس. لذلك، لا بد من ترشيد الإسكان وبرمجته بواسطة تخطيطه، وفرض رقابة على البناء ليتمَّ تطويره بموجب مخطط مدروس يُحدّد طبيعة الإسكانات وحجمها وعدد وحداتها، وتوفير الخدمات والبنى التحتية البلدية الحياتية اللائقة، وتقليل الكثافات، وخلق توازن بين الزيادة العمودية والتكثيف السكني والتوسع والامتداد الأفقي على حساب الأراضي الزراعية، أو في المناطق التي تعرّف كمنطقة (ج) أو داخل بلدية القدس. يكون ترشيد الإسكان وبرمجته بواسطة منح رخصة بناء والرقابة المستمرة على إنجازها بموجب الرخصة وشهادات أشغال من البلدية، لكي يتمّ تخفيف الكثافات السكنية ومنع البناء العشوائي، وتأمين السلامة العامة داخل هذه المباني والأحياء.

11. إعداد مخطط توجيهي قطاعيّ استراتيجيّ، يشمل الضواحي البلدية المقدسية، ويربط بين بيت لحم ورام الله وقلبها القدس. يشمل المخطط شبكة الطرق والمواصلات على المستوى القُطري والإقليمي والمحلي، وشبكات البنى التحتية مثل الصرف الصحي ومحطات المعالجة الإقليمية المشتركة، وشبكات الكهرباء والمياه، وتصريف مياه الأمطار، ومعالجة النفايات، ومراكز التشغيل، والإسكان والسكّان وأجهزة التطبيق البلدية. ويأخذ ذلك في الاعتبار مخطّط الحماية الحيزي الوطني الذي أعدته السلطة الوطنية الفلسطينية، ويكون أساسًا لتوجيه التخطيط الهيكلي المحلي والقطاعي الإقليمي. ينجز هذا المخطّط طاقمٌ مهنيٌّ متعدّد الاختصاصات بإشراف فلسطينيّ، ويحدّد أولويات الإنجاز من خلال مخططات هيكلية وإنجازية محلية تكشف المعوقات وتستعدّ للتعامل مع التحديات،

محاولًا تطويعها وتغييرها من خلال تطوير صندوق أدوات خارج المألوف. ويؤمّن هذا المخطّط التفكير خارج الإطار والحدود المحلية وخلق تواصل وتكامل بين البلديات المتعدّدة في ضواحي القدس وكذلك في مدينة القدس.

خاتمة

يخطئ من يظنّ أنّ النهوض بالتجمعات المجتمعية في الضواحي البلدية المقدسية لا يتطلّب جهدًا خاصًّا يختلف عن التجربة العالمية في وضع استراتيجيات النهوض بالبيئة المدينية المتردية، التي نشأت على نحو غير رسميّ وتعاني حالة ومكانة ضبابية ورمادية[37]. تتمّ المعالجة على المستوى الحيزيّ والحدود الإدارية، وتطبيق الأدوات والوظائف المؤسساتية، وتواجه سيطرة الاحتلال الإسرائيلي الذي يشكّل معرقًلا مركزيًا رسميًا وفعليًا أمام النهوض بهذه البيئات المدينية.

لذلك، إضافة إلى أخذ الدروس والعبر من التجربة العالمية، فإن الخصوصية المقدسية الفلسطينية تتطلّب صياغة استراتيجيات إنجازية توجّه صياغة الأهداف والبرامج وأدوات العمل، منطلقةً من الواقع الحالي وآخذةً في الاعتبار نقاط القوة والضعف والفرص والتهديدات، ومحققةً لرؤية استمرار الصمود والتنمية المجتمعية والنهوض المديني وتأمين السلامة العامّة. تشمل الاستراتيجيات التكامل بين تنمية مستدامة للإنسان كفرد والمجتمع، وبين تطوير مستدام للمكان يتجاوز الحدود الجيوسياسية والإدارية الموضوعة قسرًا، مركزةً على التعامل مع الحدود الوظائفية المنسجمة مع احتياجات الإنسان الفلسطيني.

لقد حاولنا صياغة استراتيجيات للخروج من الواقع المأزوم، والتناقض الإداري وهشاشته، وحالة السكّان الاجتماعية والاقتصادية والتحوّلات والاتجاهات التي تمرّ بها. وتحتاج هذه الاستراتيجيات إلى توفير مناخ ولغة وخطاب واعٍ ومدعوم من السلطة المركزية ومُقَوٍّ ومُعزِّز للسلطة المحلية؛ لأجل ذلك فإنّنا نقترح:

1. أهمية توافر قرار إداريّ وزاريّ، أو حتى رئاسيّ، فلسطينيّ يعتمد دليل توجيه إداريّ يسعى إلى تحقيق المحاور الاستراتيجية المقترحة، وتوفير سلّة خدمات وبنى تحتية تركّز على تجمعات الضواحي البلدية المقدسية.

2. تشكيل هيئة تنسيق وزارية فلسطينية تشمل ممثّلين عن الوزارات الفلسطينية المختلفة، وممثّلين عن البلديات يرأسها المحافظ في محافظة القدس، وتشرف على تحقيق المحاور والأطر الاستراتيجية.

3. أهميّة أن يُترجم القرار إلى خطة خمسية وبرامج عمل إنجازية قائمة على تطبيق أولويات توفير الأمن للمواطن، وحفظ الحيّز العام وصياغته وتوفير البنى التحتية والخدماتية الأساسية. لأجل ذلك،

(37) Jounathan Rokem & Marco Allegra, «Planning in Turbulent Times: Exploring Planners’ Agency in Jerusalem,» *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 40, no. 3 (May 2016), pp. 640–657.

من الضروريّ إقامة صندوق خاصّ تُرصَد له أموال محلية فلسطينية ودولية، وتصرف على إنجاز المشاريع، وتشرف على صرف الأموال المرصودة له هيئة التنسيق الوزارية.

الواقع غير ميؤوس منه. وليس من المستحيل الخروج من حالة التردّي إلى النهوض المديني، رغم أنّ المسوحات والورشات أظهرت أنّ الواقع المديني في تجمّعات الضواحي البلدية المقدسية متردٍّ، وهناك تهديد لأمن المواطن وسلامته العامة، فالمطلوب هو خلق مناخ ولغة ومفردات وخطاب مترجم إلى خطوات عملية مصدرها وشعارها أنّه «بإرادتنا تغيير واقعنا وتحقيق نهضة بلدنا ومجتمعنا» ونحن مسؤولون عن ذلك، مقاومين سياسات الاحتلال الإسرائيلي الذي يسعى إلى تعزيز صراع البقاء الفردي، وتأمين التبعية الفلسطينية وإحكام السيطرة على الإنسان والمكان الفلسطيني عمومًا، وفي منطقة القدس خصوصًا.

المراجع References

العربية

أبو عصبة، خالد. **التربية للقيم في مجتمع مأزوم**. جت: معهد مسار للأبحاث، 2014.

أكبر، جميل عبد القادر. **عمارة الأرض في الإسلام**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995.

خمايسي، راسم. **الصراع على المسكن: قطاع الإسكان في القدس، الواقع الحالي، المعيقات، الاحتياجات وسياسات مستقبلية**. القدس: مركز التعاون والسلام الدولي، 2006.

________. «مصيدة التخطيط الحضري في القدس»، **المستقبل العربي**. العدد 475 (أيلول/ سبتمبر 2018).

________. «ميتروبولين القدس: عادي أم مبتور». **السياسة الفلسطينية**. مج 4، العدد 14 (1997).

ملف ندوة «قرار نقل السفارة الأميركية ووضع القدس القانوني والسياسي». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة، 24 شباط/ فبراير 2018.

العبرية

إينكلر، أورن. **ما وراء الأرقام: ديموغرافيا سياسية في إسرائيل**. حيفا: مؤسسة حيكن للجغرافيا الاستراتيجية – جامعة حيفا، 2015.

زغه، مورن. «من حدود اجتماعية إلى إقليمية: كيف تغير مفهوم الحد في العالم العربي». أطروحة دكتوراه. جامعة حيفا. حيفا، 2018.

الأجنبية

Akbar, Jamel. *Crisis in the Built Environment: The Case of the Muslim City*. Singapore: Concept Media, 1988.

Alfasi, Nourit. «Doomed to Informality: Familial versus Modern Planning in Arab towns in Israel.» *Planning Theory & Practice*. vol. 15, no. 2 (2014).

Allegra, Marco. «The Politics of Suburbia: Israel's Settlement Policy and the Production of Space in the Metropolitan Area of Jerusalem.» *Environment and Planning A*. vol. 45, no. 3 (2013).

________. «E–1, or How I learned to Stop Worrying about the Two–state Solution.» Open Democracy. 1/8/2014. at: http://bit.ly/32bNlzl

Allegra, Marco, Anna Casaglia & Jonathan Rokem. «The Political Geographies of Urban Polarization: A Critical Review of Research on Divided Cities.» *Geography Compass*. vol. 6, no. 9 (2012).

Bayat, Asef. *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press, 2013.

Bollens, Scott A. *On Narrow Ground: Urban Policy and Ethnic Conflict in Jerusalem and Belfast*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000.

Calame, Jon & Esther Charlesworth. *Divided cities: Belfast, Beirut, Jerusalem, Mostar, and Nicosia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

Dajani, Muna Daniela De Leo & Nura AlKhalili. «Planned Informality as a By–Product of the Occupation: The Case of Kufr Aqab Neighborhood in Jerusalem North.» *Planum: The Journal of Urbanism*. vol. 1, no. 26 (2012).

El–Atrash, Ahmad. *Right to Develop: Planning Palestinian communities in East Jerusalem*. Jerusalem: UN–Habitat, 2015.

Faludi, Andrees. «A Planning Doctrine for Jerusalem?» *International Planning Studies*. vol. 2, no. 1 (1997).

Innes, Judith E., Sarah Connick & David Booher. «Informality as a Planning Strategy: Collaborative Water Management in the CALFED Bay–Delta Program.» *Journal of the American Planning Association*. vol. 73, no. 2 (2007).

Khamaisi, Rassem et al. *The Palestinian Bedouin of Barriyat Jerusalem*. Jerusalem: IPCC, 2012.

________. «Housing Transformation within Urbanized Communities: The Arab Palestinians in Israel.» *Geography Research Forum*. vol. 33 (2013).

________. «Jerusalem/ Al–Quds Between Two Walls: The Urban Planning Strategy and Policy for Reaching Hegemony.» Paper presented at The Gulf First Urban Planning and Development Conference & Exhibition. Kuwait, 12–15/12/2005.

________. «Transformation from Rurality to Urbanity of Arab Localities and its Planning Implications.» *Horizons in Geography*. no. 81–82 (2012).

________. «Urban Strategy for Strengthening of National Development in the New State of Palestine.» *Urban Geography*. vol. 20, no. 2 (1999).

Rokem, Jonathan. «Learning from Jerusalem: Rethinking Urban Conflicts in the 21st Century.» *City*. vol. 20, no. 3 (2016).

Rokem, Jounathan & Allegra Marco. «Planning in Turbulent Times: Exploring Planners' Agency in Jerusalem.» *International Journal of Urban and Regional Research*. vol. 40, no. 3 (May 2016).

Rosen, Gillad & Anne B. Shlay. «Whose Right to Jerusalem?» *International Journal of Urban and Regional Research*. vol. 38, no. 3 (May 2014).

Shlay, Anne B. & Gillad Rosen. *Jerusalem: The Spatial Politics of A Divided Metropolis*. Cambridge: Polity Press, 2015.

Silver, Hilary. «Divided cities in the Middle East.» *City & Community*. vol. 9, no. 4 (December 2010).

Sohn, Christopher, Bernard Reitel & Olivier O. Walther. «Cross–border Metropolitan Integration in Europe: The Case of Luxembourg, Basel and Geneva.» *Environment and Planning C: Government and Policy*. vol. 27, no. 5 (2009).

Teles, Filipe & Pawel Swianiewicz (eds.). *Inter–Municipal Cooperation in Europe: Institutions and Governance*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017.

Yiftachel, Oren. «Theoretical Notes on 'Gray Cities': The Coming of Urban Apartheid?» *Planning Theory*. vol. 8, no. 1 (2009).

Yousef, Omar M. «Urban Morphologies of Conflict: Palestinian life and Israeli planning in Jerusalem.» PhD. Dissertation. University of California. Irvine. California, 2009.

Yousef, Omar et al. (eds.). *Jerusalem and its Hinterland*. East Jerusalem: IPCC, 2008.



حفصة أفيلال | Hafsa Afailal*

فرانشيسكو فاكيانو | Francesco Vacchiano**

التذويت السياسي في تجربة شباب حركة 20 فبراير المغربية

Political Subjectivation in the Experience of the Youth of the February 20 Movement in Morocco

ملخص: تستكشف هذه الدراسة التحول الفردي الذي رافق مسار مجموعة من فئة الشباب، من ناشطي حركة «20 فبراير» المغربية، الذين انخرطوا في الفعل الاحتجاجي. وتركّز على محطات مختلفة من تطور هذا المسار الفردي، بالوقوف على التجارب الشخصية للناشطين، وتحليل تفاعلاتهم مع المحيط الوطني والإقليمي. واستنادًا إلى مقاربة أنثروبولوجية، تناولت الدراسة فكرة «التذويت» السياسي، بوصفه مفهومًا موَجِّهًا لاستيعاب الأشكال والمراحل التي اتخذ من خلالها محاورونا قرار الانخراط في «الفعل»، واستقصائها. وقد ركّزنا على مسار إنتاج تحوّلاتهم الذاتية التي ساهمت في إدراكهم تمثلاتٍ جديدةً لمحيطهم.

كلمات مفتاحية: المغرب، حركة «20 فبراير»، التذويت السياسي، المشاركة الناشطة.

Abstract: This paper explores the individual transformation of a group of young activists from the Moroccan February 20 Movement through their involvement in protest. The paper focuses on different development milestones in each individual path, by identifying the personal experiences of the activists and analysing their interactions with the national and regional environment. Based on an anthropological approach, the paper addresses the idea of political subjectivation as a concept aimed at absorbing and investigating the forms and stages in which the interlocutors decided to engage in «action». It also focuses on the course of producing their own transformations, which which helped them understand new representations of their surroundings.

Keywords: Morocco, February 20 Movement, Political Subjectivation, Activism.

* باحثة في معهد العلوم الاجتماعية في جامعة لشبونة (البرتغال). حاصلة على شهادة الدكتوراه في العلوم الاجتماعية من جامعة افرجيلي بإقليم كتالونيا بإسبانيا.

Researcher at the Institute of Social Sciences, University of Lisbon (Portugal). She holds a PhD in Social Sciences from the University of Rovira i Virgili, Tarrgona, Spain.

** باحث في معهد العلوم الاجتماعية في جامعة لشبونة (البرتغال). حاصل على شهادة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة تورينو في إيطاليا.

Researcher, Institute of Social Sciences, University of Lisbon. He holds a PhD in Anthropology from the University of Turin, Italy.

مدخل[1]

تسعى هذه الدراسة لتقديم قراءة في المسار الفردي لمجموعة من فئة الشباب، من ناشطي حركة «20 فبراير» المغربية. وتتطرق إلى استكشاف عملية تحولهم الفردي الذي رافق فعل الانخراط، ثم المشاركة الفعلية قبل أحداث 2011، وخلالها وبعدها. ومن هذا المنظور، ومن مدخل أنثروبولوجي، تتناول الدراسة فكرة «التذويت» السياسي، بوصفه مفهومًا موجّهًا لاستيعاب الأشكال والمراحل التي اتخذ من خلالها محاورونا قرار الانخراط في «فعل المواطنة»، واستقصائها. وقد ركزنا أيضًا على مسار إنتاج تحوّلاتهم الذاتية التي ساهمت في إدراكهم تمثلاتٍ جديدةً لمحيطهم.

واعتمدت الدراسة على المنهج الإثنوغرافي، من خلال خطواته المختلفة، كالملاحظة المباشرة، ومنهج المعايشة، أو المشاركة الحية في الأحداث. وركّز البحث على تجميع المعلومات والمعطيات الكيفية، من خلال المقابلات المعمَّقة والمجموعات البؤرية، التي سعى الباحثان من خلالها لتحليل الخطاب وفق المنظورين السايكروني والدياكروني لمراحل التذويت السياسي لدى الشباب المشارك.

وتجدر الإشارة إلى أن نعتنا لهؤلاء الناشطين بـ «الشباب» ليس تقليصًا أو اختزالًا للمفهوم الاجتماعي والسياسي للمصطلح، بل يرجع إلى سبب رئيس هو إصرار معظم محاورينا على تعريف أنفسهم بهذه الصفة. ونتفق مع طرح مجموعة من الباحثين على أن مفهوم «الشباب» لا يعني المفهوم الاجتماعي الديموغرافي فحسب، وإنما هو مفهوم «تأويلي داخلي» (بالفرنسية Émique) أيضًا، يتميز أساسًا بتمثل الذات في علاقتها بالمحيط، ويشير إلى العلائق والأدوار والمواقع الاجتماعية. وكما ذكر بنعبد العالي، فإن مفهوم «الشباب»، وتقسيم الأعمار، هو في العموم توزيع للسُلطات ذو حمولة حيوية وسياسية، أكثر من كونه معطى بيولوجيًا من شريحة عمرية محددة[2].

وقد نظمنا هذه الدراسة، بحيث يتضمن الشقّ الأول منها منهجية البحث المتبعة، إضافة إلى وقفة عند أهم الخلفيات النظرية التي تناولت فكرة التذويت السياسي، من خلال أدبيات الأنثروبولوجيا وعلم النفس. أما الشقّ الثاني، فيتناول عرضًا للسياق العام، ولمحة من التحوّلات الديموغرافية والاجتماعية المتعلقة بالشريحة الاجتماعية للشباب في المغرب. واعتمادًا على المنهج التحليلي، وفق المنظورين السايكروني والدياكروني، يعرض الشق الثالث من هذه الدراسة تجربة التذويت السياسي ومراحله، عند بعض ناشطي حركة «20 فبراير». أمّا الجزء الأخير من الدراسة فيعرض أهم ما استخلصه البحث.

(1) تمثل هذه المساهمة جزءًا من العمل الإثنوغرافي الذي صاحب أحداث 2011، وقام به المؤلفان منفردين منذ بداية الأحداث، ثم مشتركين منذ عام 2017، في إطار البحث الممول من طرف مؤسسة العلوم والتكنولوجيا البرتغالية:

Globally Sensitive Revolt, Citizenship and Expectations for the Future in North Africa.

(2) عبد السلام بنعبد العالي، «الشباب: التشبيك وثقافة التواصل والتغيير السياسي» في: إمحمد مالكي [وآخرون]، إعداد كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي، **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 76-77.

1. منهج البحث ومصادره

اعتمدت الدراسة على المنهج الإثنوغرافي، ومن خلال العمل الميداني، أجرى الباحثان أكثر من عشرين مقابلة مع ناشطين وناشطات من فئة الشباب، شاركوا وشاركنَ في حركة «20 فبراير»، راوحت أعمارهم بين 23 و40 سنة، وينحدرون من مناطق مختلفة من المغرب، ومن توجّهات ومرجعيات سياسية متنوعة، بقصد استكشاف التحولات الذاتية المرافقة لتجربتهم.

وفي هذا السياق، انطلق العمل الميداني للباحثين انطلاقًا منفصلًا، منذ بدايات الحركة عام 2011. لكنه ابتداءً من عام 2017 بات مشتركًا، في إطار مشروع بحثيّ يدعمه المجلس البرتغالي للبحث العلمي. وعُززت الدراسة بملاحظات تجريبية ميدانية، تضمنت دراسة الحالة، فضلًا عن المجموعات البؤرية التي خصصت للتداول موضوع التحولات الذاتية بعد ست سنوات من انطلاق تجربة الحركة. وركّزت الدراسة أيضًا على تحليل بعض النصوص والبيانات التي أصدرتها الحركة، في مراحل مختلفة منذ انطلاق الأحداث عام 2011، إضافةً إلى بعض الدراسات التي تناولت الموضوع من جوانب شتى.

2. قراءة في بعض الخلفيات النظرية حول التذويت السياسي

استعنّا في بحثنا هذا بمفهوم «التذويت السياسي»[3]، بوصفه مفهومًا موجّهًا لاستيعاب صيرورة التحول لدى الفرد من خلال تجربة المشاركة الناشطة واستقصائها، ثم توقفنا عند التأويل الإيتيقي (بالفرنسية Étique)، وتمثلات الذات والمحيط، في رحلة البحث عن أنماط جديدة من الانخراط والفعل السياسي والاجتماعي لدى الأفراد. واستحضرنا مفهوم «التنشئة السياسية»[4]؛ لتركيب الرؤية حول العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الأولية والثانوية، ودورها في بلورة القيم الأخلاقية والسياسية للفرد[5]، من خلال التركيز على التجربة الناشطة، بوصفها إنجازًا ومنبعًا لإمكانيات جديدة في حياة الفرد.

وفي منظور تتقاطع فيه كلاسيكيات التحليل النفسي والأنثروبولوجيا ما بعد البنيوية، يعتبر «التذويت» صيرورة لامتناهية، تجعل الفرد مميزًا، من خلال علاقته وتفاعله مع أفراد آخرين، ومع مواضيع وفضاءات فيزيائية، تفرض عليه ضبطًا جماعيًا للقيم وللمعاني التي غالبًا ما تكون مندمجة على شكل

(3) مفهوم التذويت عند ميشيل فوكو: «الذات التي تصنعها السلطة في السياق الاجتماعي، لكن، مع ذلك من الممكن دائمًا الإفلات من هذه الذات بابتكار ذاتية جديدة، وإنشائها، وبالتالي نفهم هنا إمكانية المقاومة»، ينظر: حسين يوسف بوكبر، «مفهوم المجتمع المدني عند ميشيل فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة»، **تبيّن**، مج 5، العدد 18 (خريف 2012)، ص 25.

(4) يقول هايمن في كتابه **التنشئة السياسية**: إنها «عملية تعلم الفرد المعايير الاجتماعية عن طريق مؤسسات المجتمع المختلفة»، والتنشئة السياسية جزء من التنشئة الاجتماعية، ومن خلالها يكتسب الفرد الاتجاهات والقيم السائدة في المجتمع، وتعتبر التنشئة السياسية وسيلة لتصحيح الثقافة السياسية المنحرفة في المجتمع، وخلق ثقافة مدنية جديدة ومتحضرة؛ للعبور بالمجتمع من حالة التخلف إلى التقدم، ينظر: ناجي الغزي، «مفهوم التنشئة الاجتماعية» جريدة **الأيام** الجزائرية، 2016/8/8.

(5) Igor Petrovic, Jacquelien van Stekelenburg & Bert Klandermans, «Political Socialization and Social Movements. Escaping the Political Past?» in: H. Dekker et al., *the Palgrave Handbook of Global Political Psychology* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), p. 404.

بنية من الأحاسيس المؤثرة. ومن ثم، فهي تنتمي، إلى حدٍّ بعيدٍ، إلى مستوى اللاوعي ليعطيها الفرد قالبًا محددًا[6].

ومن خلال اعتماد هذا الطرح، نرى أن تكوين التجربة الفردية يتطلب تكوين بنى عدة، عاطفية وخيالية، ثم قاعدة بيانات للفكر والفعل، تتجسّد من خلال مجموعةٍ من القيم المتعددة والمتناقضة. ويصير التذويت بمنزلة صيرورة لهذا التكوين الذي يكون في سياقه الفرد مجبرًا على التفاعل، انطلاقًا من تجارب قد تناوئ الشأن العام، مؤسسًا بذلك طرائق معرفية وعاطفية جديدة، تمكّنه من توجيه أفعاله توجيهًا مختلفًا. واستنادًا إلى الحالات التي وقفنا عندها في بحثنا هذا، فإن الأمر يتعلق بعملية تذويت سياسي، جعلت من مخاطبينا أشخاصًا فاعلين يتطلعون إلى تأسيس رؤية محددة لكنها مختلفة، وقادرة على إحداث التغيير في محيطهم ومجتمعهم.

لقد تطوّر مفهوم التذويت السياسي في أدبيات الأنثروبولوجيا وعلم النفس والفلسفة، من رانسيير وحنة أرندت، ثم ميشيل فوكو وآخرين، مثل كلاكلو وبالتر وجيجيك[7]. وعلى الرغم من اختلافاتهم، فإنهم قد اتفقوا على أن التذويت عملية تمايز غير مكتملة، وانفتاح على حالة من عدم اليقين. وفي هذا الصدد، سمحت هذه الإسهامات النظرية بمعالجة «الفعل» من زاوية غير مطروقة؛ لاعتباره صيرورة (أو In Fieri)، يستدعي عددًا من الاحتمالات والهواجس. وإذا كان «الفعل» عند الإنسان يحمل معه القدرة على عمل المعجزات، كما تقول أرندت[8]، فإن النتيجة تكون ناقصة دائمًا، وتحمل في طياتها احتمالات أخرى مجهولة. وترى أنّ على الإنسان أن يكون معاصرًا كليًا، وألا يخضع للماضي ولا للمستقبل[9].

أما انعكاس هذه التأملات عند فوكو[10]، فتمثل في أنه يرى التذويت صيرورةً، بوصفه خضوعًا للممارسات السائدة، ووسيلةً ممكنة لإنتاج الاختلاف. فالخضوع والتذويت عند فوكو، ثم باتلر[11]، يصبحان فعلًا سياسيًا عندما يتحول الفرد إلى موضوع لابتكار الذات وتشكيلها؛ ذلك أن فعل «الانشغال بالذات» أو الاهتمام بها، عند فوكو، يحمل دلالة سياسية تسهم في تغيير السلطة الحيوية (بالفرنسية Bio-pouvoir)، عبر تدبير الحياة من خلال سلسلة من التجارب والقيود[12]، تعكس تلك

(6) للاستفاضة حول النقاش المطروح في الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي، ينظر:

Henrietta L. Moore, *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis* (Cambridge: Polity, 2007), pp. 23–41.

(7) Etienne Tassin, «De la subjetivación política: Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze,» *Revista de estudios sociales*, no. 43 (August 2012), pp. 39–47; Federico Tarragoni, «Du rapport de la subjectivation politique au monde social,» *Raisons politiques*, no. 62 (2016), p. 115, accessed on 10/7/2019, at: https://bit.ly/2NGG3jQ

(8) Hannah Arendt, *The Human Condition*. 2nd Revised edition (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 246.

(9) Ibid.

(10) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité: Le Soucis de soi* (Paris: Gallimard, 1984), p. 304.

(11) Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University, 1997), p. 10.

(12) التعبير مأخوذ من موريس بلانشو في معرض حديثه عن جورج باتاي وعن أوليفيي.

Lawrence Olivier, «Michel Foucault, éthique et politique,» *Politique et Sociétés*, no. 29 (1996), p. 57.

الحركية المتواصلة للذات عبر التفكك والتجديد المستمرين[13]، وخرق الشروط وابتكار أشكال جديدة لبناء الذات، أو ما يسمّيه فوكو بتقنيات الذات. وتُشيّد هذه الأخيرة أسسًا منطقية من خلال التكوين الإتيقي للذوات والبناء الجمالي للوجود: الصالح، والجميل، والعادل ... إلخ، ومن خلاله يصبح الفرد موضوعًا إيتيقيًا[14]، قادرًا على استعمال السلطة لأغراض أخرى، كإعادة الصوغ والابتكار[15].

أما في السياق العربي، فتناول صيرورة التذويت السياسي وتحليله يحيلاننا حتمًا إلى إشكالية الحرية، ومدى إتاحة تطور وعي الأفراد بشروط ممارستها. ويرى عزمي بشارة أن الوصول إلى هذا الإدراك يرتبط بالتراكمات الناتجة من ممارسة الحريات والوعي بالمجال العمومي، وبالحقوق والواجبات[16]. فبناء هذا الوعي عامةً، ولا سيما في السياق العربي، يرتبط بضرورة تنويع مصادر التثقيف بممارسة الحريات، بحيث لا تكون مسؤولية الدولة حصرًا، بل مسؤولية مشتركة مع الهيئات المدنية والسياسية، وقد يكون لها دور جوهري في ظل الأنظمة الكابحة لمساحات الحرية الفردية والجماعية. فالجماعة في سياق بحثنا بلورت نوعًا من الالتفاف حول مشروع مشترك نابع من مظلومية مشتركة، وإحساس بعدم المساواة، أدى إلى تحررها من القيود الأيديولوجية ذات التصور الأحادي لمفهوم العدالة[17].

وانطلاقًا من هذه المساهمات، يتضح لنا، من جهة، أهمية اعتبار الفرد (وتحوّلاته) فاعلًا أساسيًا في دينامية المبادرة لأخذ الكلمة وانتزاعها[18]. ومن جهة أخرى، فهي تجعلنا نعتبر الفعل نتيجة إيتيقية ممكنة، يتحول بموجبها الفرد، ليهفو إلى تغيير محيطه، وذلك بعكس ما يراه بعض المفكرين (ولا سيما لاكلاو)[19]، ممن يعتبرون السياسة مجموعة من المواضيع الفردية، ويهملون الأنواع التنظيمية والجماعية وأهميتها في عملية التذويت.

وعلى الرغم من محدودية المساهمات النظرية في طرق التنظيم وأشكاله، وكيفية تأثيراته في الأفراد، فإن المساهمات التي أشرنا إليها آنفًا تظل ذات قيمة كبيرة؛ إذ تمكننا من تأمّل الفعل السياسي، بوصفه انعكاسًا إيتيقيًا واشتغالًا متعلقًا بالذات.

---

(13) Michel Foucault, «Technologies of the Self,» in: Luther H. Martin, Huck Gutman & Patrick H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (Amherst: University of Massachusetts, 1988), p. 45.

(14) Ibid., p. 18.

(15) Olivier, p. 58.

(16) للاستفاضة في موضوع الوعي وممارسة الحريات السياسية، ينظر: عزمي بشارة، **مقالة في الحرية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 109–112.

(17) المرجع نفسه، ص 183.

(18) Federico Tarragoni, «La Prise de parole comme processus de subjectivation politique,» *Tumultes*, no. 43 (2014), p. 176, accessed on 10/7/2019, at: https://bit.ly/2LegPqZ

(19) Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005), pp. 232–242.

أولًا: السياق العام للبحث

كانت، ولا تزال، فئة الشباب المغربي تؤدي دورًا محوريًا في الحياة الاجتماعية والسياسية، فقد مثلت القوة الرئيسة المؤسسة لعدد من الحركات السياسية والاجتماعية والنقابية غداة الاستقلال، وكانت وراء الانتفاضات الشعبية التي ميّزت فترة الستينيات والسبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي في المغرب[20]. ونذكر أساسًا حركات اليسار الماركسي الممثلة في حركة «23 مارس» وحركة «إلى الأمام»، ثم حركة «الشبيبة الإسلامية»، وصولًا إلى حركة «20 فبراير» التي كانت امتدادًا لواقع تاريخي يتماشى بكامله مع المسار الثوري للأجيال السابقة، ويصطدم بتلك «الصورة المغرية لمغرب الإصلاح»[21].

وتمثل الفئة العمرية المراوحة بين 15 و29 سنة، في الحالة المغربية، ربع الساكنة الإجمالية في البلاد[22]. أما الخطابات الرسمية عنها، فلا تراعي الاختلافات والخصوصيات التي تتميز بها، بل تسعى من خلالها أساسًا لإخفاء الاختلالات الحاصلة في البنية الاجتماعية للبلاد عامةً[23]. فالتفاوت الحاد بين الانتظار والإمكانات المتاحة، أو ما وسمته الشرايبي بناني بـ «التفاوت بين الوعود والإنجازات الموجهة»[24] لهذه الفئة، لا يعود إلى مسألة صراع الأجيال، فحسب، بل إنه نتاج محددات أخرى متعددة، تتمثل أساسًا في كون هذه الفئة محرومة من أبسط الوسائل التي تضمن لها شروط العيش الكريم، ومكانة اجتماعية لائقة داخل المجتمع المغربي المعاصر. ومن أهم تمثلات هذا الواقع صعوبة الوصول إلى «سن الرشد»، أو «الدخول في العضوية الاجتماعية الكاملة»، انطلاقًا من سلسلة المحطات المألوفة لهذا الغرض، الأمر الذي تنتج منه أزمة في مساق عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي، وهي التي تتمثل، عادة، في التسلسل بين مجموعة من المحطات كالتعليم، والعمل، والزواج[25].

(20) Mounia Bennani–Chraïbi, *Soumis et rebelles: Les Jeunes au Maroc* (Paris: CNRS Editions, 1994), pp. 20–21.

(21) Nadia Hajji, «Mobilisation et désamorçage du mouvement du 20 février au Maroc: La Théorie des cadres à l'épreuve d'un contexte autoritaire,» Mémoire de maitrise en Sciences Politiques, Université du Québec, Montréal, 2015, p. 16.

(22) World Bank, *Promouvoir les opportunités et la participation des jeunes.* Rapport no. 68731 (2012), p. xi.

(23) Irene Bono, «Une lecture d'économie politique de la 'participation des jeunes' au Maroc à l'heure du Printemps arabe,» *Revue internationale de politique comparée*, vol. 20, no 4 (2013), pp.165–166; Irene Bono, «La Démographie de l'injustice sociale au Maroc,» in: Béatrice Hibou et al. (eds.), *L'État d'injustice au Maghreb,* (Bayarat: Karthala, 2015), pp. 23–29.

(24) Mounia Bennani–Chraïbi, *Soumis et rebelles: Les Jeunes au Maroc* (Paris: CNRS Editions, 1994), p. 284.

(25) Navtej Dhillon, Paul Dyer & Tarik Yousef, «Generation in Waiting: An Overview of School to Work and Family Formaitons Transition,» in: Navtej Dhillon & Tarik Yousef (eds.), *Generation in Waiting: The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East* (Washington DC: Brookings Institution Press, 2009), pp. 11–20; Thierry Desrues, «Moroccan Youth and the Forming of a New Generation: Social Change, Collective Action and Political Activism,» *Mediterranean Politic*, vol. 17, no. 1 (2012), pp. 24–30; Jörg Gertel, «Arab Youth: A Contained Youth?» *Middle East – Topics and Arguments*, vol. 9 (2017), pp. 30–31.



وبحسب معطيات المندوبية السامية للتخطيط المغربية[26]، فقد سجّلت معدلات البطالة بين المواطنين المراوحة أعمارهم بين 15 و24 سنة ارتفاعًا مهمًا، بمعدل 23.5 في المئة. ويساهم هذا الوضع المرتبط ارتباطًا أساسيًا بأزمة التعليم، وغياب الجودة في التكوين، في إبطاء عملية الانتقال والوصول إلى «سن الرشد»، وهذا ما ينتج منه تمديد في مرحلة «الإعالة» أو «الشباب»، ومن ثم يكتسب مفهوم جيل «الشباب» دلالة أعمق؛ إذ يتحوّل من مفهومه الديموغرافي الكلاسيكي إلى كونه نتاج انتقال طويل الأمد، أو كما وصفه داير ديلون «جيل الانتظار»[27] الذي يترنّح بين ضغوط اجتماعية تعزز النموّ الاقتصادي، وضرورة تحقيق الذات والبنى السياسية التي تحدّ من احتمالات الانخراط في تلك الديناميات نفسها.

ويشير المصدر نفسه إلى انخفاض معدلات مشاركة فئة الشباب المغربي في منظمات المجتمع المدني والأحزاب السياسية. فبحسب الإحصاءات، إن الأعضاء الفاعلين في منظمات المجتمع المدني، من فئة الشباب، لا تتجاوز نسبتهم 6 في المئة، وإن 1.3 في المئة منهم فقط منخرطون في أحزاب سياسية[28]. وعلى الرغم من أهمية هذا المعطى، فإننا نرى أن هذا الطرح يحصر مشاركة فئة الشباب في الانخراط الرسمي، ولا يتعداه إلى أنواع المشاركة المتعددة التي تتجاوز الصيغ الكلاسيكية للمشاركة التي قد تهمل حضور فئة الشباب المهم والكثيف في لحظات الاحتجاج، وغالبًا ما يكون هذا الحضور خارج كل أشكال التأطير المؤسساتي.

ثانيًا: فضاءات التذويت: الأسرة، والأقران، والفضاء العام والافتراضي

تعدّ الأسرة المصدر الرئيس في التنشئة الاجتماعية للفرد، إلا أنّ وسائل هذه التنشئة تختلف وتتعدد باختلاف السياق والمحيط. ولعلّ العلاقة بين الأسرة والانتماء السياسي، أو الأيديولوجي، تبدو جليةً عند كثيرين من فئة الشباب الذين التقيناهم، وحاورناهم، خلال فترة العمل الميداني، إلا أنها ليست بالفضاء المحدد النهائي في بناء توجهاتهم الأخلاقية والفكرية ونظرتهم السياسية وتطورها. وحتى إن افترضنا أن هذا الاعتبار من البديهيات، فالشهادات التي جمعناها تمكننا من ملاحظة مسار هذه التحولات بوضوح، وتتيح لنا مواكبة طرق ارتباط العائلة بالفضاءات الجديدة للتذويت.

يوضح كمال، من مدينة القنيطرة، في شهادته أن انضمامه إلى حركة «20 فبراير» كان تلقائيًا وعفويًا؛ لأنّ الحركة جسدت له فرصة مهمة للنضال في سبيل المبادئ التي تربى عليها منذ الطفولة؛ إذ ترعرع في عائلة نشطة ومنخرطة في العمل السياسي منذ ثمانينيات القرن الماضي. واعتبر هذه التجربة استمرارًا في

(26) المندوبية السامية للتخطيط (المغرب)، ينظر:

Haut–Commissariat au Plan, *Enquête nationale sur les jeunes. Les jeunes en chiffres* (Rabat: HCP., 2012), accessed on 11/7/2019, at: https://bit.ly/2JskAXY

(27) Dhillon, Dyer & Youssef, p. 11.

(28) المندوبية السامية للتخطيط (المغرب)، ينظر:

Haut–Commissariat au Plan, *Principaux indicateurs du marché du travail au deuxième trimestre 2017* (Rabat: HCP, 2017), accessed on 11/7/2019, at: https://bit.ly/2xGNMn8

ترسيخ المبادئ التي اكتسبها في دور الشباب الذي اعتبره الفضاء الأمثل لتنمية الشخصية والابتكار في المغرب. وعلى الرغم من ذلك، يرى أن إلهام والديه كان أقل تأثيرًا من الواقع الذي كان لتأثير أقرانه فيه. فبالنسبة إلى هذا الشاب المؤطر سياسيًا، كانت ولادة الحركة لحظة من التجديد والإبداع في مساره السياسي، أبعدته من أشكال المشاركة التقليدية التي اعتادها في إطار العمل الحزبي.

وفضلًا عن تجربته الحزبيّة، لمسنا لدى كمال إدراكًا عميقًا للمشاكل الاجتماعية، وقدرة واسعة على طرحها وتحليلها، بينما لاحظنا في تدخلات بعض الشبان الذين لم يترعرعوا في المحيط العائلي النشط نفسه وعيًا قد يكون، أحيانًا، أقل هيكلة[29] من وجهة نظر تحليلية، لكنه أكثر مباشرة عند تناول حالات الإقصاء والتهميش والظلم و«الحكرة»[30]، فهذا يمثل في رأينا تطورًا للوعي الناتج من تراكم اليأس، وتجارب القهر اليومي.

أما حياة، الشابة التي تنتمي إلى عائلة غير مسيسة، ومعتادة على العيش في الهامش، بعيدًا من المتاعب، أو «حدى الحيط» (تلك العبارة المغربية والتي مفادها العيش «جانب الحائط»، أي: العيش بالابتعاد عن المشاكل قدر المستطاع، ولا سيما في العلاقة مع السلطة)، فهي مقتنعة بأن التغيير ينبع من المواطن البسيط. وعلى الرغم من انخراطها في الاحتجاجات والمسيرات، ومواظبتها على المشاركة فيها، فإنها لا تعتبر نفسها مناضلة، وإنما تعدّ مشاركتها نابعة مباشرة من معاناتها، ومن «الحكرة» اليومية، ومن الرغبة في التعبير عن الرفض المشترك لواقع التسلط المتكلّس بـ «قولها كلمة لا»، وتتساءل: «هل تعتقد أنه من الضروري أن يكون الفرد مناضلًا حتى يحق له الاعتراض؟».

أما أكرم، فيتفق مع طرح حياة في أن معاناته، وأحوال عيشه الصعبة، هما سبب توقه وتطلعه إلى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. فشهادته تعكس وعيًا سياسيًا تبلور من خلال الأمل في التغيير القابع في داخله. ويشرح أكرم، من خلال شهادته، أن وعيه السياسي تطور في الفترة الجامعية، بعدما انتقل للعيش، من الجهة الشرقية في المغرب إلى العاصمة الرباط. ويؤكد أن مشاركته في عدد من المؤتمرات والمناقشات، التي أطلقها عدد من المنظمات الحقوقية والحزبية، نتج منه الانخراط في صفوف حزب الطليعة الديمقراطي؛ بهدف اكتشاف وسائل إحداث التغيير، التغيير الذي قد يجنب كثيرًا من الفقراء معاناة الحياة (بمن فيهم عائلته)، ويستجيب لتوقعاته وطموحاته.

وتُعدّ هنا خطوة الانتقال من «الخضوع» إلى «الفعل» لحظةً كبرى فارقة، مترافقة بأشكال جديدة من التمثلات والفرص الجديدة. وعلى الرغم من ذلك، نادرًا ما يكون هذا الانتقال مرورًا من اللاشيء إلى القمة، بل في كثير من الأحيان يُعدّ اكتشافًا لأحاسيس وحقائق مختلفة، ونظرة جديدة إلى المحيط.

(29) لاحظنا نوعًا من الاستمرارية الكبيرة بين الأسرة والنشاط السياسي لبعض فئة الشباب، ممن حاورناهم، فحتى إن لم يكن دور العائلة حتميًا في نقل توجهات معينة، فإنه بدا لنا بوضوح أن تعاملهم مع بعض الإشكالات الاجتماعية كان أكثر هيكلة من وجهة نظر تحليلية (مفاهيم، التطور التاريخي للعمل النضالي ... إلخ). بينما لمسنا في خطاب بعض فئة الشباب، من مرجعية عائلية غير مسيسة، نوعًا من العمق المرتبط أساسًا بالتراكمات والتجارب النابعة من القهر اليومي المعيش.

(30) هو الإهانة والمعاملة الحاطّة من كرامة شخص ما؛ بسبب مستواه المادي أو الاجتماعي أو العلمي ... إلخ.

ثالثًا: عن العالم الافتراضي وولادة الحركة

انطلاقًا من تحليل الشهادات التي جمعناها في إطار هذا البحث، يتضح، بالإجماع، أن «ولادة» حركة «20 فبراير» كانت نتيجة لعوامل قبْلية، عبر نسيج من العلاقات السابقة، والتبادلات التلقائية التي ساهمت فضاءات التواصل الاجتماعي في إطلاقها مرحلةً أوليةً. وعلى الرغم من سهولة مراقبة هذه الفضاءات الافتراضية واختراقها، فإنّ محاورينا يعتبرونها مجالات تتسم بقدر أكبر من الحرية، بخلاف الفضاءات العامة التي يطغى عليها الخطاب المؤسساتي السلطوي، بحسب تعبيرهم.

فبالنسبة إلى هشام، تتيح مواقع التواصل الاجتماعي فرص اللقاء، وتبادل الأفكار والتجارب، وتفتح المجال لتناول موضوعات حرجة أو «محرمة»، كبعض التابوهات السياسية أو الاجتماعية أو الدينية، التي لا تمكن مناقشتها علنًا خارج الفضاء الافتراضي. واعتبرها ظاهرة أيضًا، استطاعت تجميع فئة الشباب من المناطق المختلفة، ولا سيما فئة شباب الهامش، فهذه الظاهرة التي ضمت مجموعة من فئة الشباب، خلقت قبل «20 فبراير» إرهاصات نوع جديد من فئة الشباب، استطاع أن يوجد بدائل تختلف عن الأحزاب السياسية والجمعيات[31]. ونستحضر هنا الفكرة التي ركز عليها بنعبد العالي، من خلال تأكيده أن هذه الوسائط الجديدة ذات فاعلية أشد؛ لكونها تختلف عن الوسائط الكلاسيكية، ذات الاتجاه الأحادي، التي ترتكز على التوجيه في نشر الأفكار، على حساب التفاعل والإشراك[32].

ومن بين التساؤلات والمواضيع المتداولة في هذه المنتديات، نجد الدور المهيمن للمَلكية في الحياة السياسية المغربية، ثم الحيّز الذي يحتله الدين في المجتمع، إضافةً إلى مناقشة قضية الصحراء التي قد تكون أشد حساسية.

وكما ذكرنا سابقًا، فإن هذه الفضاءات الافتراضية لا تمثّل الإطار الوحيد لتنمية الوعي لدى فئة الشباب، ممن قابلناهم؛ إذ وجدنا أن الثقافة السياسية لدى معظمهم تبلورت، إما داخل كنف العائلة، وإما في فضاءات التكوين الاعتيادية (العائلة والمدرسة والجامعة)، ثم داخل أُطُر سياسية موازية، أو عن طريق الاحتكاك بالواقع المعيش. ومع ذلك، ففي الحوارات التي أجريناها تؤكّد مرارًا أهمية المنتديات الافتراضية في تعزيز المناقشات الاجتماعية، بكل أريحية وحرية ومن دون رقابة. وعلى الرغم من تأكيد محاورينا دينامية هذه الفضاءات، فإنهم يرون فيها تشابهًا، إلى حد ما، بالفضاء العام؛ لأنه من الشائع جدًا أن يخترقها محترفون، يعمدون إلى تدخلات عنيفة دفاعًا عن «المخزن»، متهمين «الشباب» والمعارضين بالعمالة، وبتلقيهم أموالًا من الخارج، وتحالفهم وتآمرهم مع قوى أجنبية؛ لإفساد القيم المتعارف عليها، بل حتى «لتقويض الهوية المغربية».

لذلك، من الممكن الوقوف على أحد المراجع السمعية البصرية، دعا من خلالها مجموعة من الأشخاص المواطنين والمواطنات إلى المشاركة في الاحتجاج. ويُظهر الفيديو[33] أربعة عشر شخصًا،

(31) **حركة 20 فبراير: محاولة في التوثيق** (الرباط: الوسيط من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان، 2015)، ص 102.

(32) بنعبد العالي، ص 80.

(33) للاطلاع على الفيديو، ينظر: « Maroc 20 Fév شباب حركة 20 فبراير المغربية المطالبة بالتغيير»، موقع يوتيوب، 2011/2/16، شوهد في 2019/7/10، في: https://bit.ly/2HEYR00

من أعمار مختلفة، يشرح كل منهم الأسباب التي دفعته إلى اتخاذ قرار الاحتجاج، مرددين حججًا من الواقع المعيش، ويبسطون فيها مطالبهم وتطلعاتهم؛ لأجل تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية، والحق في التعليم الجيد، والشغل والرعاية الاجتماعية اللائقة. إضافة إلى المطالبة بالاعتراف باللغة الأمازيغية لغةً رسمية، إلى جانب اللغة العربية، وبحرية التعبير والمشاركة السياسية، وغيرها من المطالب. كل هذا بلغة مبسطة، واضحة، وسلسة. وافتُتِحت المداخلات المقدّمة في هذا الفيديو بجملة «أنا مغربي»، تعزيزًا وتأكيدًا للهُويّة والانتماء المشترك مع المتلقي أو المشاهد، ووسيلةً لقطع الطريق على تهم التخوين والعمالة. وقد تجلت فاعلية هذا الشريط، وتداوله وانتشاره السريع، عندما أعلنت القنوات التلفازية الرسمية، بعد أيام قليلة من إطلاقه، أن التظاهر سيُلغى؛ لصرف اهتمام المشاهدين والمستمعين والرأي العام عن هذه الدعوة.

ونرى هنا أن الاشتغال في بناء خطاب موحّد وفاعل، استدعى تجميع كل أوجه الاختلاف الممكنة بين الفاعلين، وتوضيحه؛ إذ نعتبر أن تعدد وجهات النظر، وأوضاع حياتهم، كثيرًا ما يتقاطع مع التعبير الصادق عن كل ما يحسون به، وما يجيش في دواخلهم، وغالبًا ما يكون نقطة اللقاء. وبموازاة ذلك، نلاحظ كيف أصبحت عملية «الخروج» أو «النزول إلى الشارع» أولوية، أو بالأحرى، «هاجسًا» عند بعض فئة الشباب، ممن يقف فاعلًا ومنفعلًا، وشاهدًا ومدوّنًا لكل ما ينخرط في فعله (في استعارة لتعبير الأستاذ كمال عبد اللطيف)[34]، بحيث إنه قد حان الوقت لهؤلاء الشباب المحتجين المتمردين أن يمارسوا حقهم في «الظهور» على مسرح الأحداث، و«انتزاع الكلمة» في الفضاء العام، من خلال الشعارات التي رُددت في أكبر شوارع تونس ومصر وليبيا وسورية واليمن والمغرب وميادينها. ونستحضر خصوصًا الشعار الشهير والراسخ في الأذهان «الشعب يريد» الذي عُدّل، بحسب خصوصيات كل بلد (القضاء على الفساد، وإسقاط النظام، والبطالة، والاستبداد ... إلخ)، وكان نوعًا من أنواع الوحدة الإقليمية، ممثلة هذه المرة في مطالب مشتركة، كالحرية والكرامة.

رابعًا: لحظة الانتقال من «الخضوع» إلى «الفعل»

في إعادةٍ لبناء المسار النضالي للمتحاورين الذين قابلناهم، لاحظنا، عمومًا، سردًا واعيًا لتلك اللحظة الفاصلة بين «السخط اليومي» وتبلورها إلى فعل جماعي، حتى بالنسبة إلى أولئك الذين كان لديهم ماضٍ نضالي، فردي أو عائلي مشترك؛ فواضح جدًا أن هذه التجربة مثلت التزامًا مع النفس، ولحظة «تذويت» تؤسس لخطاب «آخر» مختلف؛ فقراءة السيَر الذاتية التي جُمعت تُطلعنا على مدى أهمية دور الرؤية السياسية المكتسبة، ودورها في تنمية الذات للفعل داخل المجتمع.

ومثّل النموذج الآتي من أماكن أخرى، بالنسبة إلى كثيرين، محركًا قويًا للانتقال المحتمل من السخط اليومي إلى الفعل؛ فالأحوال الجديدة الناتجة من اندلاع الغضب الشعبي في بلدان الجوار، كانت لحظة مفصلية في بروز ذلك الترابط الناجم من الإحساس الكامن بالهُويّة المشتركة، والإحساس بالظلم. واعتبر منير، من مدينة تطوان، أن متابعة تجارب تونس ومصر، التي سبقت انطلاق حركة «20

(34) كمال عبد اللطيف، «مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية»، في: مالكي [وآخرون]، ص 30–31.

فبراير»، كانت بمنزلة رسالة لمتابعة نتائج كل تجربة والتعلم منها. وأكد أن عملية «استخلاص الدروس» من التجارب الإقليمية يجب ربطها بكل القضايا، وإعطاؤها معنى في سياقها الجديد، واستثمار الخيال والدلالة اللغوية للمفاهيم وتجارب الآخرين؛ لصوغ خطاب محدود له خصوصية محلية.

أما عادل[35]، فيرى، ببساطة متناهية، في عجزه وقلة حيلته نوعًا من المراوغة بمعناها العامّ، فعلى الرغم من متابعته للشأن العام، الوطني والعربي، واقتناعه بوقع الفساد على المجتمع، فإنّه كان دائمًا يردد عبارة «إن هذا ما كتب الله لنا»، من دون اتخاذ أي مبادرة في هذا السياق. لكنّ اصطدامه بالمطالب التي نادى بها المحتجون (وتمثل في حقيقة الأمر مطالبه الشخصية) كان له أثر عميق في نفسه.

إن لحظة اكتشاف الارتباط الوثيق بين الأنا والآخر والمصير المشترك تعد من المراحل الأساسية للخروج من حالة السخط والتبرم والتشكي (بوصفها أفعالًا ذاتية سلبية لا تراوح مكانها) إلى الفعل المعلن؛ فهي، إذًا، بمنزلة خروج من حالة «الخضوع» إلى فعل «المشاركة». وقد اتسم مسار عادل النضالي بطبيعة تصاعدية، مكنته من «الاحتجاج» من دون الانتماء إلى أي مجموعة معينة. وعلى غرار ما عاشه كثير من الناشطين والمحتجين، فالقمع الشرس والعنف مثّل حالة دالّة، ولحظة تُرسم فيها الحدود الفاصلة في مسار الفعل. فالقمع، هنا، يرسم في قطعيةٍ حدودًا جديدةً، تفصل بين «الدولة وممثليها» وأولئك «المنشقين العصاة»، وهو ما يؤدي إلى خلق تعاطفٍ علني أو خفي بين أولئك.

وألقى عادل الضوء، بوضوح هنا، على إحساسه بالعجز في مواجهة «سوء المعاملة» الذي أدى إلى اعتراف داخلي مفاجئ بمشاعره، غير المفصلية، نحو ضرورة الفعل، بحيث تصبح خطوة «الانخراط» بمنزلة تحديد للهوية، أو خطوة أولى في المسار المؤدي من السخط الداخلي إلى الالتزام العام.

ونرى أن صيرورة «التذويت» تكمن أيضًا في خلق فضاءات جديدة لاكتساب التجارب، وذلك من طريق القدرة على ابتكار أدوار وطرق ذاتية جديدة ومختلفة. ففضاءات التعلم، هذه، تتيح للفرد المجال لإعادة رسم صورته الذاتية في اتجاهات غير متوقعة، وغير مطروقة؛ إذ تتحقق الرغبة في التغيير، وإن جزئيًا، عندما تنجح الذات في تغيير معلن أمام الآخر.

وبالرجوع إلى عبارة حياة («حدى الحيط»)، نرى أنها تعبر عن حالة من الخضوع والإذعان والتسليم والاستسلام. وهي عبارة تعكس التعايش مع سياقات سلطوية، برقابتها المتشددة الخانقة، ومواربة يومية، يعتبرها مايكل دي سيرتو[36] «تصرفًا يوميًا» روتينيًا في دينامية الخضوع. إلا أن حياة، ومن خلال تجربتها، قد قررت التحرر من كل هذه القيود اليومية، عبر تعبيرها العلني عن تعاطفها مع «جماعة العدل والإحسان» (ذات التأثير الكبير، والشعبية القوية في المغرب).

(35) **حركة 20 فبراير**، ص 104.

(36) Michel De Certeau, *L'Invention du quotidien: 1 Arts de faire*. Nouv éd. (Paris: Gallimard, 1990), p. XLVI.

«التكرفيس»[37]، المعاناة، الفساد، والاختلاس، والاحتيال، واستغلال الثقة، و«الحكرة»، والإمعان في الإذلال والاحتقار، واليأس، والإحباط، والظلم، والقهر ... إلخ، كلها كلمات تكررت في كل حواراتنا، انبثق منها سؤال العدالة في بعده القيمي الكبير. فهي تعبر عن الهوة بين تطلعات هؤلاء الشباب وإحساسهم بالظلم والقهر اليومي. وتقول حسناء، من الرباط، إن الحركة كانت فرصة للتعبير عن أحزانها، والصعوبات التي تعيشها، وكانت أيضًا فرصة لأهلها لتخطي الأحوال المعيشية الصعبة، وفرصة لمواجهة الظلم الاجتماعي الذي يعانيه كثير من المغاربة، فللظلم علاقة مباشرة ووطيدة بالحرمان المادي، ولا سيما أن آفاق «الطبقة المتوسطة والفقيرة» التي تنتمي إليها مظلمة وغائبة.

فالطبقة عندها، وعند كثيرين، ليست كيانًا سياسيًا في حد ذاته، وإنما هي تجربة خاصة من الحرمان، تصبح هوية عَرَضية طارئة في اللحظة التي تتقاسم فيها فئة الشباب أحوال العيش نفسها، والظلم نفسه، وانعدام العدالة نفسها. إن الإحساس بالظلم يصبح، إذًا، خزانًا مشتركًا، وعنصرًا موحدًا للمهمشين والمقهورين، يسمح بالتعارف والتلاحم الموقت، متجاوزًا بذلك كل الأيديولوجيات والمعتقدات السياسية. وهذا ما أكده أنس بجزمه أن التحول الديمقراطي في المغرب لن يتحقق من خلال تيار معين، وإنما من خلال تحالف الجماهير السياسية التي تمثل المجتمع بأسره.

وكما هو معروف، فإن مفهوم العدالة وثيق الصلة بتقاليد طويلة في الفكر الفلسفي والأخلاقي والديني والقانوني[38]. وبعيدًا من موقعه الكلاسيكي في المناظرات المتعلقة بالسلوك الفاضل، كان سؤال العدالة دائم الحضور في قلب انشغالات المثقفين الإصلاحيين، علمانيين كانوا أم دينيين، طوال القرن الماضي، وليس مصادفة أن يكون المصطلح حاضرًا في اسم أهم جماعتين إسلاميتين في المغرب: جماعة العدل والإحسان، وحزب العدالة والتنمية.

وقد كان هذا المفهوم بارزًا أيضًا في أكثر شعارات حركة «20 فبراير» تداولًا، جنبًا إلى جنب مع مطالب الخبز، والكرامة، والحرية. ونرى أن مفهوم العدالة الاجتماعية تعبير شامل، يلبي التطلعات نحو الإنصاف والتوزيع العادل للثروات وغيرها. فالدعوة إلى تحقيق العدالة تتميز بقوة اعتبارية تنحدر انحدارًا مباشرًا من تفكير أخلاقي، يستمد مشروعيته من الواقع المعيش. وهذه الدعوة تحدث من خلال أحوال تتيح فرصة تاريخية «للخروج» إلى العلن، جنبًا إلى جنب مع الآخر؛ إذ يخلق الالتزام الذاتي إمكانات جديدة، بقدر ما يتيح تحولًا ذا أهمية كبرى. وبطريقة مثيرة جدًا للاهتمام. وفي هذا الإطار عبّر معظم محاورينا عن مسعاهم في إعادة صوغ مسار بحثهم عن العدالة، فيواصل بعضهم نشاطه الاحتجاجي داخل الأحزاب السياسية، أو في صفوف المنظمات الحقوقية، في حين يقرر آخرون استيفاء الأدوات القانونية والمعرفية اللازمة لمتابعة التغيير بوسائل أخرى، كما هي حال كريم، من سلا، الذي قرر دراسة القانون.

(37) عبارة مغربية تحيل إلى وضع مهني أو اجتماعي، يعكس نوعًا من المعاناة والاستغلال، أو العبودية المعاصرة، يكون مقرونًا، مثلًا، بالعمل في أوضاع غير لائقة، بمقابل مادي زهيد.

(38) Toshihiko zutsu, *Ethico–Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal/ Kingstone: McGill–Queen's Press, 2002), pp. 210–211.

وعلى الرغم من أن هذا الخيار يُعدّ تراجعًا عن الفعل الاحتجاجي المباشر، وانخراطًا في «الفعل» من داخل النسق، فإنّه بلا شك إعلان نهاية مرحلة من مراحل الحراك الجماعي، وعودة إلى النظام العام، بعد تجربة الاحتكاك والتعايش داخل المستويات المختلفة التي خلقتها دينامية الحركة. ومع ذلك، فإن حدوث تحول على المستوى الشخصي هو واقع، لمسنا بوضوح تجلياته في الخيارات الشخصية لكل من قابلناهم.

خاتمة: التذويت واللاتماثل مع السلطة

في كتابه الصادر عام 2011 بعنوان **فجأة الثورة: قراءة جيو-نفسانية للانتفاضة**[39]، انبرى فتحي بن سلامة، الكاتب والطبيب التونسي المختص بعلم النفس السريري، يحلل فعل محمد البوعزيزي عندما أحرق نفسه. وفي طرحه توقف عند فكرة مفادها أن «الانتحار»، في حدِّ ذاته، ليس ما حرّك الناس، وإنما ما فهمه الناس من هذا الفعل الذي أدى في رأيه إلى تغيير داخل عقول المواطنين التونسيين وضمائرهم، وإلى «اندلاع» قطيعة تامة مع الماضي، ومع أنفسهم: «إنّه تصور جديد [...] وانكسار مفاجئ للمعنى [...] رغبة عارمة مبهرة، أحدثت رجة في اللغة والإحساس والتمثل»[40]، فهي نقلة تودي بالفرد إلى «خارج الذات»، سمحت بفصل نفساني لبنى الخضوع للسلطة، وإسباغ هوية جماعية جديدة، مع الشهيد من جهة، ومع الشعب من جهة أخرى. فبالنسبة إلى بن سلامة، يحدث هذا «التذويت» في حال «الصدفة تلتحق بالضرورة»، فهو يتحقق من خلال حركة عاطفية قوية، تكسر البنى الموحدة للخيال، وتنفتح على تشكيلات غير متوقعة، وتشكيلات ثورية ممكنة.

وبالعودة إلى سياق الحوارات التي أجريناها، يتضح لنا أن معظم محاورينا يتحدثون عن هذه اللحظة من حياتهم، بوصفها لحظة فارقة، ونقطة تحول وجودية أثّرت في خياراتهم التالية. وحتى إن كان حدوثها مرتبطًا بأحوال معينة، فإن لـ «الإشكالية» تداعيات تستمر طويلًا بعد لحظة ظهورها. وحتى في حالة «القطيعة المعنوية» مع الحركة، أو الفعل الاحتجاجي، فإن هذا لن يؤدي بالضرورة إلى حياة يومية غير مبالية، ففي جميع تجارب «التذويت السياسي» تنتج تحولات في طرائق التعبير عن فردانية الشخص الخاصة، في علاقته بمحيطه، وبالعالم. لكن عكس كل التجارب، يصبح الخطاب انعكاسًا للموقف الذي نبنيه «ذاتيًا» من السلطة والمحيط. وعلى الرغم من أن الثورات لم تفِ بكل وعودها، فقد بقيت بعض التغييرات قائمة بالنسبة إلى كثير من «أبطالها»؛ إذ لم يستنفد الربيع كل إمكاناته، وما زال «ربيع 2011 الطويل» مستمرًا.

---

(39) مما عكسته حادثة انتحار «البوعزيزي»، بحسب بن سلامة، نقلة راديكالية حادة من براديغم الهوية إلى براديغم الحرية - المساواة الذي هو تدمير للذات، احتجاجًا على التفاوت والظلم. الانتحار هنا هو تعبير عن مفارقة انتصار العجز على القوة المطلقة، تغلب الشخص المحترق الذي لم يعد له وجه، على الحاكم الذي تنتشر صوره في كل مكان. الانتحار بهذا المعنى هو تحدٍ لمنطق تسيير الحياة الجماعية الذي يعد من أدوات الحكم، وخروج بالموت عن دلالته الذاتية الفردية؛ ليغدو الإنسان المهمش رمزًا للبشرية بأكملها. إنه تضحية بالنفس لأجل ما هو أسمى من حب الذات، أي: فعل إنقاذ المحبوب أغلى من النفس، أو نقل لحب الذات لنفسها إلى حب شامل يُتماهى من خلاله بين الحب النرجسي والحب الجماعي.

(40) Fethi Benslama, *Soudain la révolution! De la Tunisie au monde arabe: La Signification d'un soulèvement* (Paris: Denoël, 2011), p. 16.

References المراجع

العربية

بشارة، عزمي. **مقالة في الحرية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

بوكبر، حسين يوسف. «مفهوم المجتمع المدني عند ميشيل فوكو بين تقنيات الحكم وإمكان المقاومة». **تبيّن**. مج 5، العدد 18 (خريف 2012).

حركة 20 فبراير: محاولة في التوثيق. الرباط: الوسيط من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان، 2015.

مالكي، إمحمد. [وآخرون]. إعداد كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي. **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

الأجنبية

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. 2nd Revised edition. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Bennani–Chraïbi, Mounia. *Soumis et rebelles: Les Jeunes au Maroc.* Paris: CNRS Editions, 1994.

Bennani–Chraïbi, Mounia & Mohamed Jeghllaly. «La Dynamique protestataire du Mouvement du 20 février à Casablanca.» *Revue française de science politique*. vol. 62, no. 5–6 (2012).

Benslama, Fethi. *Soudain la révolution! De la Tunisie au monde arabe: la signification d'un soulèvement*. Paris: Denoël, 2011.

Bono, Irene. «Une lecture d'économie politique de la 'participation des jeunes' au Maroc à l'heure du Printemps arabe.» *Revue internationale de politique comparée.* vol. 20, no. 4 (2013).

Hibou, Béatrice et al. (eds.). *L'État d'injustice au Maghreb.* Bayarat: Karthala, 2015.

Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, Stanford: Stanford University, 1997.

De Certeau, Michel. *L'Invention du quotidien*: *1 Arts de faire*. Nouv éd. Paris: Gallimard, 1990.

Desrues, Thierry. «Moroccan Youth and the Forming of a New Generation: Social Change, Collective Action and Political Activism.» *Mediterranean Politics*, vol. 17, no. 1 (2012).

Dhillon, Navtej & Tarik Yousef (eds.). *Generation in Waiting: The Unfulfilled Promise of Young People in the Middle East.* Washington DC: Brookings Institution Press, 2009.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité: Le Soucis de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

Martin, Luther H., Huck Gutman & Patrick H. Hutton (eds.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault.* Amherst: University of Massachusetts, 1988.

Gertel, Jörg. «Arab Youth: A Contained Youth?» *Middle East – Topics and Arguments*. vol. 9 (2017).

Hajji, Nadia. «Mobilisation et désamorçage du mouvement du 20 février au Maroc: La Théorie des cadres à l'épreuve d'un contexte autoritaire.» *Mémoire de maitrise en Sciences Politiques*. Université du Québec. Montréal. 2015.

Haut–Commissariat au Plan. *Enquête nationale sur les jeunes. Les jeunes en chiffres*. Rabat: HCP., 2012. at: https://bit.ly/2JskAXY

________. *Principaux indicateurs du marché du travail au deuxième trimestre 2017.* Rabat: HCP., 2017, at: https://bit.ly/2xGNMn8

Izutsu, Toshihiko. *Ethico–Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal & Kingstone: McGill–Queen's Press, 2002.

Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.

Moore, Henrietta L. *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*, Cambridge: Polity, 2007.

Olivier, Lawrence. «Michel Foucault, éthique et politique.» *Politique et Sociétés*. no. 29 (1996). at: https://bit.ly/32h49Vw

Dekker, H. et al. (eds.). *The Palgrave Handbook of Global Political Psychology*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2014.

Tarragoni, Federico. «La Prise de parole comme processus de subjectivation politique.» *Tumultes*. no. 43 (2014). at: https://bit.ly/2LegPqZ

Tarragoni, Federico. «Du rapport de la subjectivation politique au monde social.» *Raisons politiques*. no. 62 (2016).

Tassin, Etienne. «De la subjetivación política: Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze.» *Revista de estudios sociales*, no. 43 (August 2012).

World Bank. *Promouvoir les Opportunités et la Participation des Jeunes*. Rapport no. 68731 (2012).





هلا عواضة

الإعداد على البحث وإنتاج المعارف العلمية

حالة معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية

يبحث هذا الكتاب في مسألتي الإعداد على البحث وإنتاج المعارف العلمية في معهد العلوم الاجتماعية في لبنان، متناولًا مسائل متعلقة بتكوين طلاب المعهد في مرحلة الدكتوراه، ومستطلعًا نتاجهم البحثي باعتباره تتويجًا لعملية الإعداد على البحث، لتحديد نوعية المعرفة المنتَجة. ويسعى الكتاب إلى تقديم صورة عن واقع التكوين في مؤسسة ملحقة بالسلطة السياسية الطائفية، تستجيب لهذا الإلحاق بالإكراه أو بالتسليم، ما ينزع عن ممارساتها الطابعَ الأكاديمي والبحثي لمصلحة حقل السلطة، منطلقًا من بناء المقدمات النظرية والمنهجية لمسألة الإعداد على البحث، وعرض شؤون معهد العلوم الاجتماعية وشجونه من تأسيس وتوسّع وانشطار وإعادة تموضع بفعل الحرب الأهلية اللبنانية وما بعدها، وصولًا إلى تتبع آليات الإشراف على البحث وأثرها في الطلاب، حيث تُعرضُ نتائج الإشراف على أطروحات الدكتوراه بإجراء عملية تقاطع للمعطيات الكمية المستخلصة من نتائج استمارة طاولت خريجي المعهد مع معطيات المقابلة النوعية التي أجريت مع ستة عشر أستاذًا مشرفًا على الدكتوراه، إلى جانب تحليل نماذج من أطروحات الدكتوراه لقياس نجاعتها المنهجية.

*Tariq Dana | طارق دعنا

مدخل لفهم الاقتصاد السياسي للأراضي الفلسطينية المحتلة

An Introduction to the Political Economy of the Occupied Palestinian Territory

ملخص: تقدم هذه الدراسة تمهيدًا في فهم أوضاع وتحولات المناطق الفلسطينية المحتلة منذ عام 1967 من منظور الاقتصاد السياسي، وتركز على الاستراتيجيات والآليات التي يتبناها الاحتلال الإسرائيلي من أجل إعادة هندسة التفاعل بين حقلي السياسة والاقتصاد؛ خدمةً لأهدافه في تطويع السكان وفرض السيطرة الاستعمارية على الأراضي. وتسعى الدراسة لتحفيز طلاب الدراسات العليا والباحثين الناشئين، خصوصًا في حقل الدراسات الفلسطينية، إلى تبني الاقتصاد السياسي منهجًا عابرًا للتخصصات في تحليل الظواهر المركبة وتحفيزها. إن قدرة منهج الاقتصاد السياسي على تقديم قراءة نقدية تفكيكية للواقع الاستعماري يساهم جوهريًا في إثراء الجهود الرامية إلى إعادة بناء الحركة الوطنية الفلسطينية على أسس سياسية – اقتصادية جديدة لمجابهة الاستراتيجيات الاستعمارية الإسرائيلية.
كلمات مفتاحية: الاقتصاد السياسي، الاستيطان الاستعماري، الهيمنة الاقتصادية، التهدئة الاقتصادية.

Abstract: This paper introduces the political economy perspective of the conditions and transformations of the Palestinian territories occupied since 1967. It focuses on the strategies and mechanisms adopted by the occupying forces to re–engineer the interaction between politics and economics in order to subjugate the population and enforce colonial control over the territories. This paper encourages graduate students and emerging researchers, especially in the field of Palestinian studies, to adopt the political economy as an effective inter–disciplinary method to understand and analyse complex phenomena. The ability of the political economy to provide a critical deconstructive reading of colonial realities is instrumental in efforts to rebuild the Palestinian national movement on new political–economic grounds to counter Israeli colonial strategies.
Keywords: Political Economy, Settler Colonialism, Economic Hegemony, Economic Stabilisation.

* أستاذ مساعد في مركز دراسات النزاع والعمل الإنساني في معهد الدوحة للدراسات العليا.
Assistant Professor at the Center for Conflict and Humanitarian Studies, Doha Institute for Graduate Studies.

مقدمة

احتلت إسرائيل عقب الحرب العربية – الإسرائيلية عام 1967 الأجزاء المتبقية من فلسطين التاريخية، أي الضفة الغربية، بما فيها القدس الشرقية، وقطاع غزة، والتي تعرف حاليًا باسم «الأراضي الفلسطينية المحتلة» التي كان احتلالها استكمالًا واستمرارًا للمشروع الاستعماري – الاستيطاني الصهيوني، الساعي لإقامة دولة يهودية حصرًا، بالتوازي مع السيطرة على الأراضي واقتلاع السكان الفلسطينيين.

وعلى الرغم من استمرار الأهداف الاستراتيجية نفسها، طبّقت إسرائيل نهجًا مختلفًا، إلى حدٍّ بعيدٍ في إدارة الأراضي الفلسطينية المحتلة وسكانها، عن النهج الذي اتبعته تجاه الفلسطينيين داخل ما أصبح يسمى إسرائيل بعد عام 1948. لقد كان للمسألة الديموغرافية الأولوية القصوى في توجيه النهج الإسرائيلي تجاه المناطق الفلسطينية المحتلة؛ ففي حين عمل التطهير العرقي الصهيوني للمدن والقرى الفلسطينية، ما قبل عام 1948، على ضمان التفوق الديموغرافي والمؤسساتي اليهودي مِمَّا مكَّن من تأسيس دولة إسرائيل، نزح من الأراضي المحتلة عام 1967 نحو 350 ألفًا من السكان، وبقي فيها أكثر من 1.5 مليون فلسطيني يعيشون في مواجهة يومية مباشرة مع الاحتلال الإسرائيلي.

شكّل هذا الواقع الديموغرافي تحديًا أساسيًا للمشروع الصهيوني الساعي لفرض سيادة إسرائيلية مطلقة وكاملة على أرض فلسطين التاريخية وإفراغها من السكان. ولذلك لم تتوجه القيادة الإسرائيلية نحو الضمّ الرسميّ للأراضي الفلسطينية المحتلة، وفرض الجنسية على سكّانها الفلسطينيين، خوفًا من أن هذا التوجه قد يؤدي إلى عواقب بعيدة المدى على هوية الدولة الإسرائيلية وعلى المشروع الصهيوني برمته، خاصة إذا مال التوازن الديموغرافي إلى مصلحة الفلسطينيين في المستقبل غير البعيد. ومن أجل التغلب على «العبء الديموغرافي»، صمم واضعو السياسات في إسرائيل عدة استراتيجيات مركبة ومتعددة الأبعاد، جمعت بين إدارة السكان وسلب الأراضي، عبر فرض أشكال مختلفة من الضغوط السياسية والاقتصادية والقانونية والمؤسساتية والسيكولوجية.

بعد تجاوز نصف قرنٍ من تغلغل هياكل الاستعمار – الاستيطاني الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلة، وأكثر من خمسة وعشرين عامًا على انطلاق عملية أوسلو وتأسيس السلطة الفلسطينية، تراكمت وتشابكت مجموعة من التناقضات والظواهر البالغة التعقيد، والتي تشكل في مجملها أحد مصادر الخصوصية التي تتسم بها القضية الفلسطينية. وقد نتج بعض هذه الظواهر والتناقضات من التفاعل المتزامن بين نمط الاستعمار الكلاسيكي المباشر Direct Colonial Rule (الاحتلال العسكري، والاستعمار الاستيطاني، والعنف البنيوي ضد السكان، ونهب الموارد الاقتصادية، واقتلاع السكان الأصليين وتهجيرهم)، والحكم الاستعماري غير المباشر Indirect Colonial Rule (إدارة السكان من خلال نخب ومؤسسات محلية مُذعنة، والتنسيق الأمني، وقمع المقاومة)، ونمط الاستعمار الجديد Neo-Colonialism (التبعية الاقتصادية، والإخضاع السياسي، ومشروطيات المانحين، والسياسات النيوليبرالية). فلم يحدث سابقًا، على مدار التاريخ الاستعماري، أن تزامن نمط الاستعمار التقليدي المباشر مع نمط الاستعمار الجديد. ولم يرد تاريخيًا أن قامت القوى الاستعمارية بتطبيق

الحكم الاستعماري المباشر بالتوازي مع الحكم الاستعماري غير المباشر. وبذلك تمثل الحالة الفلسطينية صورة فريدة من نوعها في التاريخ الاستعماري.

تقدم هذه الدراسة تمهيدًا لفهم أوضاع المناطق الفلسطينية المحتلة وتحولاتها من منظور الاقتصاد السياسي، وتسعى من خلال ذلك لتسليط الضوء على بعض الاستراتيجيات الإسرائيلية والتأثيرات الإقليمية والدولية، التي ساهمت في تحولات المناطق الفلسطينية المحتلة كنتيجة مصاحبة أو ناتجة من التفاعل بين السياسي والاقتصادي. تهدف هذه الدراسة إلى أمرين أساسيين: أولًا، أن تكون بمنزلة ورقة مرجعية لطلاب الدراسات العليا والباحثين الناشئين في حقل الدراسات الفلسطينية، خصوصًا من منظور الاقتصاد السياسي. ثانيًا، التحفيز إلى تبني منهج الاقتصاد السياسي؛ نظرًا إلى قدرته التحليلية في تفسير ظواهر شديدة التعقيد تنطوي على ديناميات وتناقضات مبطنة يصعب رصدها من خلال مناهج البحث التقليدية، سواء تلك التي تعتمد على أدوات التحليل السياسي المنفرد، أو الأدوات المهيمنة في التحليل الاقتصادي.

أولًا: الاستراتيجيات الإسرائيلية منذ عام 1967

منذ احتلال الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967، استند الإطار الاستراتيجي لإسرائيل في حكم الأراضي الفلسطينية المحتلة إلى المبدأ المزدوج: الهيمنة الاقتصادية Economic Domination والتدجين الاقتصادي Economic Pacification. وعلى الرغم من التفاوت في تطبيق المبدأين كليهما، أو تعديلهما مع مرور الوقت، أو تغليب أحدهما على الآخر في أوقات أخرى، من أجل التكيف مع السياق السياسي المتغير، فقد استُخدما أساسًا بأسلوب التطبيق المتزامن بما يعزز التوسع الاستعماري الإسرائيلي واحتواء القدرة الفلسطينية على المقاومة والردع.

يمثّل هذا المبدأ المزدوج أيضًا دعامة لاستراتيجية استعمارية أوسع نطاقًا، ذات أهداف سياسية غير معلنة. فقد أدى تطبيق الهيمنة الاقتصادية والتهدئة الاقتصادية إلى تغيير جذري في مشهد الاقتصاد السياسي الفلسطيني بعد عام 1967، وإلى إعادة تشكيلٍ واسعٍ للمؤسسات المحلية، والنشاطات الاقتصادية، فضلًا عن البنى والعلاقات الاجتماعية.

يسير المبدأ الأول، الهيمنة الاقتصادية، وفق المنطق الاستعماري الكلاسيكي القائم على إخضاع اقتصاد السكان الأصليين، عن طريق نزع الملكية والسيطرة على الموارد الاقتصادية والاستغلال والعنف البنيوي، مستهدفًا على نحو منتظم المجالات الحيوية للأرض والموارد الطبيعية والعمالة. وفي حالة الاستعماري – الاستيطاني، يكون الهدف النهائي لهذه الممارسات تدمير المجتمعات المحلية عن طريق إقامة مجتمع استعماري جديد على الأراضي المصادرة[1]. لذلك تحمل الهيمنة الاقتصادية للقوى الاستعمارية – الاستيطانية أهدافًا تطهيرية وإحلالية بطبيعتها.

(1) Patrick Wolfe, «Settler Colonialism and the Elimination of the Native,» *Journal of Genocide Research*, vol. 8, no. 4 (December 2006), p. 388.

طبقت إسرائيل، بوصفها كيانًا استعماريًا – استيطانيًا، سياساتٍ ممنهجةً لإخضاع الموارد الاقتصادية الفلسطينية والتحكّم فيها لمصلحة الاقتصاد الاستعماري، وتدمير القاعدة الإنتاجية الفلسطينية. وقد كان إنشاء إدارة عسكرية لحكم الأراضي الفلسطينية المحتلة وتنظيم حياة السكان من الإجراءات الأولى التي تبنتها إسرائيل، من أجل شرعنة هيمنة المؤسسات والقوانين الاستعمارية؛ حيث كانت الإدارة العسكرية مسؤولة عن إصدار الأوامر العسكرية التي تضمنت العديد من السياسات الاقتصادية، التي قيدت واخترقت، على المستويين الكلي والجزئي، مختلف جوانب الحياة الاقتصادية الفلسطينية. فمن ناحية أولى، أحلّت إسرائيل نظامها النقدي محل جميع البنوك والمؤسسات المالية المحلية والعربية العاملة في المناطق المحتلة، ليصبح «بنك إسرائيل» السلطة العليا المسؤولة عن الترتيبات النقدية ومن ضمنها فرض العملة الإسرائيلية (الشيقل) عملة رئيسة للتبادل الاقتصادي والمعاملات اليومية.

ومن ناحية ثانية، عملت الحكومات الإسرائيلية المتتالية على المصادرة المكثفة للأراضي ونزع ملكيات السكان الفلسطينيين وبناء المستوطنات على مساحات استراتيجية وغنية بالموارد. وقد طُرحت سياسة مصادرة الأراضي على أساس ذرائع مختلفة، راوحت بين «الأمن» من طرف حكومات حزب العمل الإسرائيليّ والتبريرات الأيديولوجية من طرف حكومات الليكود والحركات اليمينية. وقد استهدفت إسرائيل عمدًا مصادرة الأراضي الزراعية والغنية بالموارد الطبيعية والمياه لخدمة النشاط الاقتصادي الاستيطاني.

ومن ناحية ثالثة، فرضت إسرائيل سيطرتها الكاملة على الحدود والمعابر البريّة والبحرية والجوية كافة؛ ما أدى فعليًا إلى تقييد حركة الناس والتجارة والتفاعل مع العالم الخارجي. ومن خلال تقييد التبادل التجاري مع العالم الخارجي، أغرقت إسرائيل السوق الفلسطينية بالسلع والمنتجات الإسرائيلية لتصبح الأراضي الفلسطينية المحتلة «سوقًا مختطفة» للصادرات الإسرائيلية. ومن اللافت أن واردات السلع من إسرائيل في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين شكلت أكثر من 90 في المئة من إجمالي الواردات، لتصبح الأراضي الفلسطينية المحتلة ثاني أكبر وجهة لصادرات إسرائيل بعد الولايات المتحدة الأميركية[(2)].

كما فرضت إسرائيل قيودًا إضافية على التجارة من خلال اتحاد جمركي أحادي الاتجاه ونظام ضريبي ثقيل الوطأة على النشاطات الاقتصادية الفلسطينية (رسوم جمركية، وضريبة الدخل، وضريبة القيمة المضافة)[(3)]؛ وهو الأمر الذي منح المنتجات الإسرائيلية حرية الوصول إلى السوق الفلسطينية، وقيّد في الوقت نفسه وصول المنتجات الفلسطينية إلى السوق الإسرائيلية. ومن ناحية رابعة، وضعت إسرائيل قيودًا على إصدار تراخيص إنشاء المناطق الصناعية والقيام بنشاط صناعي في الأراضي

(2) Yusef Sayigh, «Dispossession and Pauperisation: The Palestinian Economy under Occupation,» in: George T. Abed (ed.), *The Palestinian Economy: Studies in Development under Prolonged Occupation*, The Economy of the Middle East Series (London: Routledge, 1988), p. 260.

(3) Sahar Taghdisi–Rad, *The Political Economy of Aid in Palestine: Relief from Conflict or Development Delayed?* Routledge Political Economy of the Middle East and North Africa (London: Routledge, 2010), p. 16.

الفلسطينية المحتلة، لتسمح فقط بعدد قليل من الصناعات الخفيفة المستندة إلى معالجة المواد الخام أو شبه المصنعة وخاصة في مجالات الغذاء والنسيج والملابس المكمِّلة للصناعات الإسرائيلية. وقد أدى ذلك إلى دفع المنتجين الفلسطينيين إلى التعاقد من الباطن بدلًا من التنافس مع الصناعات الإسرائيلية التي كانت تحظى بدعم سخي من الدولة. وبسبب تقييد التجارة والصناعات، أصبحت السوق الفلسطينية «أرضًا ملائمة للمخلّفات الصناعية الإسرائيلية غير المطابقة للمواصفات، والتي لا تستطيع منافسة المصنعين المحليين في البلدان الصناعية في أوروبا وأميركا الشمالية»(4). ولم تحقق هذه السياسات أرباحًا ضخمةً للاقتصاد الإسرائيلي فحسب، بل أنتجت كذلك طبقة جديدة من الرأسماليين الإسرائيليين اعتمدت أرباحها أساسًا على تسويق منتجاتهم في السوق الفلسطينية في الأراضي الفلسطينية المحتلة.

ومن ناحية خامسة، أُخضعت للسيطرة الإسرائيلية التامة جميعُ المدخلات الضرورية اللازمة للاقتصاد، والمرتبطة بالاحتياجات اليومية الأساسية للسكان، مثل الاتصالات والنقل والكهرباء والإنشاءات والبنية التحتية. وقد تُركت هذه الخدمات الحيوية عن عمد في وضع يُرثى له، وغالبًا ما استخدمتها إسرائيل لمعاقبة من ينشط في المقاومة السياسية من الأفراد والمجتمعات المحلية. يرد في تصريح صادر عن موشيه ديان، وزير الدفاع الإسرائيلي والمهندس الرئيس للاقتصاد السياسي في الأراضي الفلسطينية المحتلة بعد عام 1967، «عندما تتغذى شبكة الكهرباء في الخليل من الشبكة المركزية [الإسرائيلية]، ونكون قادرين على نزع القابس وقطع الكهرباء، فهذا، كما هو واضح، أفضل من ألف عملية من عمليات منع التجول وتفريق الشغب»(5).

وقد نفذت الإدارة المدنية الإسرائيلية هذه السياسة رسميًا، وعلى نحو واسع في الثمانينيات، بغية تقويض النفوذ المتزايد لمنظمة التحرير الفلسطينية في الأراضي الفلسطينية المحتلة؛ الأمر الذي أدى إلى حرمان قرى وبلدات بأكملها من خدمات الكهرباء والاتصالات وتصاريح البناء والبنية التحتية الأساسية. أخيرًا، مع نجاحها في تدمير الزراعة الفلسطينية وتعطيل التنمية الصناعية، اجتذبت إسرائيل القوى العاملة الفلسطينية إلى العمل في ورشات البناء والمصانع والمزارع الإسرائيلية، ودفعت نحو تحويل الأراضي الفلسطينية المحتلة إلى خزان للعمالة الرخيصة وغير الماهرة، المعتمدة على السوق الإسرائيلية مصدرًا أساسيًا ووحيدًا للدخل، في حين تمكنت إسرائيل في الوقت نفسه من حماية اقتصادها من الاعتمادية التامة على القوة العاملة الفلسطينية.

صممت إسرائيل، بالتوازي مع الهيمنة الاقتصادية، استراتيجية التدجين الاقتصادي الذي يهدف إلى تطبيع احتلالها وجعله أكثر قبولًا، عبر الدفع في اتجاه تحقيق مستويات محدودة ومتحكم فيها من الإنعاش الاقتصادي. كان لهذه السياسة مغزى سياسي حيوي، تضمن تقديم تحسينات شكلية

(4) Yusef Sayigh, «The Palestinian Economy under Occupation: Dependency and Pauperization,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 15, no. 4 (Summer 1986), p. 49.

(5) James Ron, *Frontiers and Ghettos: State Violence in Serbia and Israel* (California/ London: University of California Press, 2003), p. 133.

للأوضاع المعيشية للسكان، من أجل تقويض الجذرية السياسية وعرقلة العمل النضالي المناهض للاحتلال.

وتعد سياسة «الجسور المفتوحة» من أوائل الأمثلة على الطريقة التي استغلت بها إسرائيل المجال الاقتصادي لأغراض سياسية. فقد تبنت الحكومة الإسرائيلية هذه السياسة، التي صمّمها وزير الدفاع موشيه ديان، مباشرة عقب احتلال الأراضي الفلسطينية عام 1967، وهي تشير إلى الجسور التي تربط بين الضفة الغربية والأردن عبر نهر الأردن. وقد اعتمدت هذه الاستراتيجية على أربع ركائز:

• الحد الأدنى من التدخل: تشجيع نمط «الحكم الاستعماري غير المباشر»، حيث تُركت المؤسسات المحلية السابقة على الاحتلال، والتي كانت تدير حياة الفلسطينيين في أثناء الحكم الأردني من دون مساس مباشر. وقد سيطرت على هذه المؤسسات النخب المحلية التقليدية التي أصبحت واجهة الحكم العسكري الإسرائيلي[6]. وبذلك شجعت هذه الاستراتيجية السكان على تدبير نشاطاتهم المدنية والمعيشية اليومية بأدنى درجات التدخل المباشر من سلطات الاحتلال.

• الحد الأدنى من الوجود: التقليل من الحضور الواسع للقوات العسكرية الإسرائيلية في المراكز السكانية. وقد هدف ذلك إلى خفض مستويات التوتر الذي يمكن أن ينشأ من الاحتكاك المباشر بين الفلسطينيين والجنود الإسرائيليين، ومن ثم تقليل احتمالية حدوث احتجاجات شعبية قد تتحول إلى مواجهات عنيفة.

• تشجيع التواصل والتبادل مع الأردن: منعت إسرائيل الفلسطينيين من مواصلة التجارة الخارجية مع العالم الخارجي، لكنّ سياسة «الجسور المفتوحة» سمحت بالتبادل الاقتصادي وشجّعت عليه بين ضفتي نهر الأردن. فمن ناحية، تلاعبت إسرائيل بالعلاقات التجارية الفلسطينية - الأردنية بما يمكّن تسريب منتجاتها إلى الأسواق العربية، ومن ناحية أخرى، شجعت هذه السياسة ضمنيًا الهجرة الفلسطينية إلى خارج الأراضي الفلسطينية المحتلة. كما رغبت إسرائيل من وراء هذه السياسة في إبقاء تأثير سياسي أردني في النخب التقليدية والمؤسسات المحلية لصد بروز تيارات وطنية فلسطينية.

• انتعاش اقتصادي محدود: قامت إسرائيل باعتماد وتنفيذ وإشراف مباشر على مشاريع محدودة في القطاعات الزراعية والصناعات الخفيفة، من أجل خلق انطباع مضلل بالدور الإيجابي للاحتلال في تحقيق تنمية اقتصادية غير مسبوقة، على الرغم من أنّ هذه المشاريع هدفت إلى تحقيق فائدة مباشرة للاقتصاد الإسرائيلي باستخدام الأيدي العاملة الفلسطينية[7]. لكنّ إسرائيل حالت دون تنفيذ مشاريع إنتاجية هادفة من شأنها أن تؤدي إلى إنشاء قاعدة اقتصادية محلية صلبة. يُضاف إلى ذلك أن فتح السوق الإسرائيلية أمام شريحة كبيرة من القوى العاملة الفلسطينية كان عاملًا أساسيًا من عوامل النجاح النسبي

(6) Gershon Shafir, *A Half Century of Occupation: Israel, Palestine, and the World's Most Intractable Conflict* (California: University of California Press, 2017), p. 85.

(7) Shir Hever, *The Political Economy of the Israel's Occupation: Repression Beyond Exploitation* (London: Pluto Press, 2010).

لهذه السياسة؛ لأنه مثّل مصدرًا جديدًا للدخل وحسّن نسبيًا من المستويات المعيشية[8]. وتشير التقديرات إلى أن خُمسي القوى العاملة كانا يعملان في إسرائيل، أي ما مجموعه 87 ألف عامل من الضفة الغربية وقطاع غزة. ويمثّل هذا 37.8 في المئة من مجموع العاملين البالغ عددهم 232500 (32.7 و46.5 في المئة للضفة الغربية وقطاع غزة على التوالي)[9]. علاوة على ذلك، حين منعت إسرائيل نشوء وتطوير قاعدة صناعية وإنتاجية فلسطينية مستقلة، ومن ثم عرقلت عملية تراكم رأس المال اللازمة لإنشاء طبقة رأسمالية محلية، فإنها عززت تشكّل فئة من رجال الأعمال التابعين لها، أو كومبرادور، يجنون أرباحهم من أداء دور الوسيط بين المصنّعين الإسرائيليين والسوق المحلية الفلسطينية. ونتيجة لذلك، دفع هذا الوضع دوائر الأعمال، والعمالة الفلسطينية، إلى حالة من التبعية البنيوية للاقتصاد الإسرائيلي.

كان التأثير المهدِّئ الناتج من سياسة «الجسور المفتوحة» قادرًا على تثبيت المرحلة الأولية للاحتلال عبر «إعادة تعريف الشروط التي تحكم معيشة وحياة الشعب الفلسطيني»[10]، وبحسب تعبير ديّان، كان الهدف الحقيقي هو جعل «الاحتلال غير مرئي» Invisible Occupation[11]. ظلّت الجسور المفتوحة حتى أواخر السبعينيات تحقق ظاهريًا زيادة كبيرة في دخل الفرد ورفاهيته في الأراضي الفلسطينية المحتلة. لكنها أيضًا تسببت في سلب الاقتصاد الفلسطيني، وأعاقت كل جهد محلي نحو بناء قاعدة اقتصادية مستقلّة من شأنها أن تساهم في تنمية القدرة الإنتاجية الصناعية والزراعية والتقدم التكنولوجي. ولقد وجدت دراسة ليلى فرسخ أنه في حين أدّت سياسات إسرائيل إلى مضاعفة دخل الفرد على نحو غير مسبوق، فقد تسببت أيضًا في تدمير القاعدة الاقتصادية الفلسطينية[12].

ثانيًا: انتكاسة الاستراتيجيات الإسرائيلية

خلال العقد الأول من الاحتلال، ساهم فرض التبعية الاقتصادية لإسرائيل، مقترنًا بالقمع الصارم لمحاولات التنظيم السياسي والتعبير عن الهوية الوطنية الفلسطينية، في إضعاف الركيزة السياسية لقيام حركة تحرر منظمة داخل الأراضي الفلسطينية المحتلة.

انعكست حصيلة العقد الأول من التطبيق المتزامن للهيمنة، الاقتصادية والتدجين الاقتصادي، على التحول البنيوي للمشهد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والمؤسساتي في الأراضي الفلسطينية المحتلة. وجرى هذا التحول وفق سيرورتين. الأولى هي أن الاقتصاد الفلسطيني بات يعتمد بنيويًا على الاقتصاد الإسرائيلي وسُلب، على نحو فعال، قدرته على التطور. تسمّي سارة روي هذه الحالة الخاصة بـ «الإفقار التنموي De-Development» الذي صار مفهومًا رئيسًا في تفسير وشرح الأثر

(8) Sarah Graham–Brown, «The West Bank and Gaza: The Structural Impact of Israeli Colonization,» *MERIP Reports*, no. 74 (January 1979), pp. 9–20.

(9) Sayigh, «Dispossession and Pauperisation,» p. 262.

(10) Abed (ed.), p. 8.

(11) Neve Gordon, *Israel's Occupation* (California: California University Press, 2008), p. 49.

(12) Leila Farsakh, *Palestinian Labour Migration to Israel: Labour, Land and Occupation*, The Routledge Political Economy of the Middle East and North Africa Series (Oxford/New York: Routledge, 2005), p. 31.

الاقتصادي السياسي لسياسات إسرائيل في الأراضي الفلسطينية المحتلة. يؤكد هذا المفهوم على الجوانب الفريدة للاقتصاد الفلسطيني التي تميزه عن «التخلف التنموي Under-Development» الذي يستخدم غالبًا في وصف اقتصادات بلدان الجنوب. تعرِّف روي الإفقار التنموي بأنه «التمزيق المتعمد والممنهج والتصاعدي لاقتصاد محلي من طرف اقتصاد مهيمن حيث لا تتعرض الإمكانات الاقتصادية - ومن ثم المجتمعية - للتشويه فحسب بل تُسلب أيضًا»[13].

أما السيرورة الثانية فتمكن ملاحظتها في التغيرات التي حدثت على مستوى البنى الاجتماعية والطبقية الفلسطينية. فإلى حدٍّ بعيد، ولكن من دون قصد، أدّت سياسة إسرائيل، في مصادرة الأراضي على نطاق واسع لبناء المستوطنات اليهودية، إلى إضعاف النخب العشائرية وملاك الأراضي التقليدية التي كانت عادة تمارس نفوذًا سياسيًا واقتصاديًا على الفلاحين[14]. كانت السلطات الإسرائيلية تفضّل على نحو خاص هذه النخبة بسبب موقفها السياسي المعتدل، وقدرتها على صد وموازنة نفوذ القيادة الوطنية الصاعدة المرتبطة بمنظمة التحرير الفلسطينية.

وقد تفاقم تلاشي قوة النخبة التقليدية على نحو أكبر؛ نتيجة التحول السريع في العمالة الفلسطينية من النشاطات الزراعية إلى قطاعات الأعمال التي تتطلب مهارة منخفضة في إسرائيل، والعمالة ذات المهارة العالية في الخارج. لقد غيّرت هذه الديناميّة جذريًا بنية القيادة في الأراضي الفلسطينية المحتلة لمصلحة الحركة الوطنية الفلسطينية، حيث أدى تآكل قوة النخبة التقليدية إلى تهميش النخب التقليدية المعتدلة سياسيًا، والتي كان من شأنها التكيف مع واقع الاحتلال الإسرائيلي حفاظًا على مصالحها ونفوذها. وهذا الفراغ القيادي ملأته القيادة الوطنية المنتسبة إلى منظمة التحرير الفلسطينية، التي تتألف في معظمها من الطبقة الوسطى المتعلمة، وفئات اجتماعية مهمشة مثل اللاجئين والعمال.

في هذا السياق، استطاعت منظمة التحرير الفلسطينية توسيع نفوذها والقيام بعمليات التعبئة على مستوى القواعد الشعبية. ونتيجة لذلك بدأ توجهٌ جذري سياسي وأيديولوجي بالتبلور، ووجد تعبيرًا عنه في تشكيل التنظيمات السياسية والاجتماعية المحلية، بما في ذلك النقابات العمّالية والحركات الطلابية والحركات النسائية والجمعيات التطوعية المتخصصة، التي أدّت مجتمعة دورًا رئيسًا في تعبئة الشعب وتسييس الوعي الوطني[15].

بحلول منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، واجهت إسرائيل أزمة اقتصادية حادة أثرت سلبيًا في الأوضاع المعيشية في الأراضي الفلسطينية المحتلة. ففي المقام الأول، عانى العمال الفلسطينيون في إسرائيل ظروفًا أشدّ قسوة، فقد تدهورت دخولهم أو ضاعت كليًا بسبب شدّة انخفاض الطلب على العمال الفلسطينيين في السوق الإسرائيلية. وفي غضون ذلك، أدت سياسات إسرائيل الممنهجة تجاه

(13) Sara Roy, *Failing Peace: Gaza and the Palestinian–Israeli Conflict* (London/Michigan: Pluto Press, 2007), p. 33.

(14) Joost R. Hiltermann, *Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories* (New Jersey: Princeton University Press, 1991), p. 9.

(15) Lisa Taraki, «The Development of Political Consciousness among Palestinians in the Occupied Territories: 1967–1987,» in: Jamal Nassar & Roger Heacock (eds.), *Intifada: Palestine at the Crossroads* (New York: Praeger Publishers, 1990), pp. 53–72.

الأراضي الفلسطينية المحتلة إلى «عملية إفقار زراعي وإفقار صناعي»، كان لها تأثير خطير في الأوضاع الاقتصادية المحلية[16]. فعلى سبيل المثال، في عام 1967، ساهمت الزراعة في ما نسبته 53 في المئة من الناتج المحلي الإجمالي، وكانت إنتاجيتها مساوية تقريبًا للإنتاجية في إسرائيل، أمّا بحلول أواخر الثمانينيات فقد انخفضت حصة الزراعة في الناتج المحلي الإجمالي إلى أقل من 13 في المئة[17].

وإلى جانب العامل الاقتصادي، أدى القمع السياسي والعنف الاستعماري - الاستيطاني المتواصل إلى تراكم الشروط الموضوعية اللازمة لقيام تمرد واسع النطاق ضد الاحتلال، تمثل في اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الأولى في عام 1987 كمقاومة شعبية منظمة. لذلك، تميزت السنوات القليلة الأولى من الانتفاضة بتحالف وطني عابر للطبقات، وحالة عامة من الوحدة الوطنية عبّر عنه صعود القيادة الوطنية الموحدة واللجان الشعبية التي نشطت في المدن والقرى كافة، وتوسع نشاطات الحركات الجماهيرية والمنظمات الطوعية المتخصصة[18].

وفي حين نُظر إلى الانتفاضة بالدرجة الأولى على أنها شكل من أشكال النضال السياسي المناهض للاستعمار؛ فهي أيضًا انطوت على بُعد «الحرب الاقتصادية» التي لا تقل أهمية عن الاشتباك السياسي[19]. فعلى الرغم من أن الممارسات الاقتصادية للانتفاضة حملت هدفًا مثاليًا بتوجيه ضربة قوية للاقتصاد الإسرائيلي، فإن نتائجها حوّلت الاحتلال إلى عبء اقتصادي على إسرائيل[20]. قامت «الحرب الاقتصادية» على آلية ذات شقين. الأول استهداف المصالح الاقتصادية الإسرائيلية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، عبر أساليب متنوعة من العصيان المدني مثل الإضرابات التجارية، ومقاطعة المنتجات الإسرائيلية، والامتناع عن دفع الضرائب، ورفض العمل في إسرائيل والمستوطنات. والثاني تمثل في ابتكار نماذج محلية للصمود الاقتصادي والاكتفاء الذاتي، ولا سيما من خلال إحياء النشاط الاقتصادي المنزلي.

على سبيل المثال، طوّرت المجتمعات الفلسطينية «حدائق النصر» التي استلزمت أشكالًا مختلفة من الإنتاج الزراعي وتربية الحيوانات، واعتمدت على الصناعات الزراعية الصغيرة التي تديرها تعاونيات الأحياء. وقد وُثِّق في أول سنتين من الانتفاضة أن الفلسطينيين زرعوا أكثر من 500 ألف شجرة في جميع أنحاء الأراضي الفلسطينية المحتلة[21]. وفي بعض المناطق، وأبرزها بيت ساحور، حققت

(16) UNCTAD, *Report on UNCTAD Assistance to the Palestinian People: Developments in the Economy of the Occupied Palestinian Territory* (Geneva: 2016), p. 8.

(17) David Butterfield et al., «Impacts of Water and Export Market Restrictions on Palestinian Agriculture,» Faculty of Social Sciences, McMaster University, January 2000, accessed on 25/7/2019, at: https://bit.ly/2ZaaW1l

(18) Hiltermann, p. 18.

(19) Judith Gabriel, «The Economic Side of the Intifadah,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 18, no. 1: Special Issue: Palestine 1948 (Autumn 1988), p. 202.

(20) Azmy Bishara, «The Uprising's Impact on Israel,» in: Zachary Lockman & Joel Beinin (eds.), *Intifada: the Palestinian Uprising against Israeli Occupation* (Massachusetts: South End Press, 1989), p. 225.

(21) Mary Elizabeth King, *A Quiet Revolution: The First Palestinian Intifada and Nonviolent Resistance*, Introduction by Jimmy Carter (New York: Nation Books, 2007), p. 231.

حدائق النصر اكتفاءً ذاتيًا شبه كامل، وأصبحت مصدرًا رئيسًا للعمل والدخل محليًا. وفي الوقت نفسه، خلقت هذه المبادرات فضاءات جديدة للنساء اللواتي أدّين من خلال لجانهن دورًا بارزًا في تحويل البيوت إلى مراكز لإنتاج الأغذية والملابس والمصنوعات اليدوية[22]، لتصبح المتاجر المحلية في معظمها خالية من المنتجات الإسرائيلية.

انطوت هذه المبادرات المحلية على أبعاد سياسية واقتصادية واجتماعية. فمن الناحية السياسية، ناهضت الوضع القائم ومثّلت تعبيرًا رمزيًا عن حق تقرير المصير. ومن الناحية الاقتصادية، كانت فعّالةً في تحقيق الاكتفاء الذاتي وضمان الصمود الاقتصادي، ولا سيما في فترات حظر التجوال والإغلاق. ومن الناحية الاجتماعية، قرّبت هذه المبادرات الناس بعضهم من بعض وعززت التضامن واحترام الذات ووسعت المشاركة الشعبية في النشاطات الإنتاجية.

ثالثًا: الاقتصاد السياسي لدوافع عملية أوسلو

أسهمت عدة عوامل متداخلة، محلية وإقليمية وعالمية، في دفع الإسرائيليين وقيادة منظمة التحرير الفلسطينية إلى الجلوس إلى طاولة المفاوضات، ولاحقًا إلى التوقيع على اتفاقيات أوسلو عام 1993. ارتبطت هذه العوامل بالتحول الكبير في موازين القوة على الصعيد العالمي عقب نهاية الحرب الباردة وتوسّع العولمة النيوليبرالية بقيادة الولايات المتحدة.

على الجانب الإسرائيلي، كان التوجه نحو قبول الدخول في تسوية سياسية ضرورة من ضرورات المسار التحولي في الاقتصاد السياسي الإسرائيلي بغية التكيف مع التحولات الاقتصادية العالمية. ففي أوائل الثمانينيات، عانى اقتصاد إسرائيل أزمة عميقة بسبب الإنفاق الزائد على نشاطات اقتصاد الحرب، وارتفاع أسعار النفط وما أدى إليه ذلك من عجز في الميزانية، وتضخم مفرط، وارتفاع الديون الخارجية والداخلية. وردًا على ذلك، اعتمدت إسرائيل خطة لتحرير اقتصادها في عام 1985 أجرت عبرها تغييرات هيكلية في الاقتصاد.

عنى التحول النيوليبرالي في إسرائيل تحولًا أيضًا في خياراتها الاستراتيجية من دولة الحرب – الرفاهية إلى الليبرالية والمصالحة الإقليمية[23]، وفرض هذا الأمرَ حقبةٌ جديدةٌ من تراكم رأس المال تطلب اندماج الاقتصاد المحلي في اقتصاد العولمة، وجذب رؤوس الأموال من الخارج وفتح أسواق جديدة ولا سيما في السياق الإقليمي. ولكي تنجح هذه العمليات، أضحى الاستقرار السياسي والمصالحة خيارين رئيسين في سياسة إسرائيل الخارجية إزاء منظمة التحرير الفلسطينية والمنطقة كلها[24]. وتغيرت

(22) F. Robert Hunter, *The Palestinian Uprising: A War by Other Means*, Revised ed. (California: University of California Press, 1993), p. 135.

(23) Jonathan Nitzan & Shimshon Bichler, *The Global Political Economy of Israel* (London/ Virginia: Pluto Press, 2002).

(24) Amnon Aran, *Israel's Foreign Policy Towards the PLO: The Impact of Globalization* (Brighton: Sussex Academic Press, 2011).

قواعد اللعبة نتيجة لذلك، وبات اتفاقُ سلام يضمن مستويات كافية من التطبيع الاقتصادي واستقرار المناخ السياسي شرطًا أساسيًا عاجلًا لنهضة اقتصاد إسرائيل الجديد المعولم.

لكنّ مساعي إسرائيل لإصلاح اقتصادها تعثرت في مواجهة الانتفاضة الفلسطينية الأولى (1987–1993) التي كلّفتها ميزانية الاحتلال خسائر اقتصادية كبيرة، وفرضت ضغوطًا على موارد الدولة الإسرائيلية. دفع ذلك إسرائيل إلى البحث عن حل وسط سياسي يعطي أمن الدولة والمستوطنات الأولوية، ويحافظ على القبضة الإسرائيلية على الأراضي الفلسطينية المحتلة، ويريح، في الوقت نفسه، الاحتلال من عبء المسؤولية عن السكان.

وقد دعم مجتمع الأعمال الإسرائيلي بحماسة عقد تسوية سلمية من شأنها أن توسع من فرص الأعمال والربح التي كانت مصلحتهم الرئيسة تكمن في اختراق السوق العربية، وتحويل احتلال الأراضي الفلسطينية المحتلة من النمط الاستعماري إلى مشروع من نمط الاستعمار الجديد[25]. ألقت الشركات الإسرائيلية ذات النفوذ بثقلها في كفة رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق شمعون بيريز ورؤيته الاستراتيجية لـ «الشرق الأوسط الجديد» التي تستلزم إعادة تعيين العلاقات العربية – الإسرائيلية وفق الأسس الليبرالية والتعاون الاقتصادي والاستثمارات عبر – الإقليمية[26].

لكنّ رؤية بيريز في جوهرها لم تكن قائمة على الاعتماد المتبادل المتوازن بين الأطراف الإقليمية، بل سعت لتحويل الاقتصادات الإقليمية إلى أطراف خاضعة إلى المركز الإسرائيلي. لقد كان مفتاح الوصول إلى هذا الوضع الإقليمي يكمن في إيجاد حل للقضية الفلسطينية، ليكون أداة استراتيجية في السعي نحو تأسيس «شرق أوسط جديد»/ وإدماجه في المنظومة النيوليبرالية العالمية الصاعدة.

على الجانب الفلسطيني، دأبت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية في اتجاه تحقيق تسوية سلمية مع إسرائيل نتيجةً للتحولات التي حدثت في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات. ففي المقام الأول، خسرت منظمة التحرير الفلسطينية حلفاء أساسيين ومصادر الدعم المالي والسياسي والعسكري عقب تفكك الكتلة الاشتراكية، وتراجع الحركات المناهضة للاستعمار والحركات الثورية في أنحاء العالم[27]. وقد تفاقم هذا الوضع بعد أن دعم ياسر عرفات الغزو العراقي للكويت عام 1990 الذي كان من نتائجه توقف الدعم المالي من دول الخليج، وترك منظمة التحرير الفلسطينية في وضع مالي صعب. يُضاف إلى ذلك أن الانتفاضة الفلسطينية الأولى أتت بقيادات محلية صاعدة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، كانت تتصدر المشهد المحلي، وتوجّه مسار الانتفاضة بعيدًا عن تأثير قيادة منظمة التحرير الفلسطينية في تونس[28].

(25) Hever, p. 13.

(26) Shimon Peres, *The New Middle East* (New York: Henry Holt & Co., 1993).

(27) Tariq Dana, «The Prolonged Decay of the Palestinian National Movement,» *National Identities*, vol. 21, no. 1(2019), pp. 39–55.

(28) ينظر مثلًا:

Helena Cobban, «The PLO and the Intifada,» *Middle East Journal*, vol. 44, no. 2 (Spring 1990), pp. 207–233.

وقد أثار هذا الأمر في أوساط قيادة منظمة التحرير الفلسطينية المسيطرة مخاوف جدية من تهميشها وإزاحتها عن مكانتها التاريخية؛ وهكذا، كان من شأن التسوية السياسية مع إسرائيل أن تساعدها في استعادة موقعها المهيمن. أدّت شريحة مؤثرة من الطبقة الرأسمالية الفلسطينية في الشتات - التي ازداد تأثيرها في شؤون منظمة التحرير الفلسطينية على نحو ملحوظ، بعد إخراج منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان عام 1982 - دورًا مهمًا في التوسط بين قيادة منظمة التحرير الفلسطينية والإدارة الأميركية[29]. وكان الدافع وراء رغبتهم في الوصول إلى تسوية سلمية هو تحقيق الاستقرار السياسي وتأمين قاعدة وطنية ذات سيادة توفر لهم فرصًا استثمارية جديدة[30].

تزامنت هذه التحولات الاستراتيجية مع إعادة تشكيل علاقات القوى على الصعيد العالمي لمصلحة نظام القطب الواحد الأميركي وانتصار الرأسمالية المتأخرة. وبناء عليه، فإن عملية «سلام» أوسلو «نُظِّمت وكُيِّفت وفق متطلبات الاقتصاد السياسي المتغير وجغرافيا إسرائيل والإجماع التنموي النيوليبرالي العالمي التي نشأت بموجبها السلطة الفلسطينية»[31]. وقد ساهمت هذه الأجواء في التأسيس لعملية أوسلو على نمط «بناء السلام الليبرالي»، والذي يستند إلى توافقات سياسية بين نخب لا يكون هدفها في كثير من الأحيان «السلام» بقدر ما هو إعادة تشكيل الهيمنة المحلية و/ أو الحصول على الشرعية الدولية[32]. ومن ثم استندت أوسلو إلى أولوية الحوافز الاقتصادية في إطار تفاهمات سياسية، لا تقدم معالجة عادلة للجذور الاستعمارية للقضية الفلسطينية. اتضح هذا على نحو مخصوص، في الترويج لمبدأ «ثمار السلام» الذي وعد بحقبة جديدة من التعاون الاقتصادي والازدهار، إذا ما تفاوض الفلسطينيون والإسرائيليون وتوصلوا إلى تسوية سلمية تحت مظلة العولمة. وقد توصلت الأبحاث المبكرة للاقتصادي السياسي لأوسلو إلى خلاصات وصفت اتفاقية أوسلو بكونها «سلام الأعمال» و«سلام الأسواق»[33].

رابعًا: الشرذمة والسيطرة ما بعد أوسلو

أحدث توقيع اتفاقيات أوسلو عام 1993 بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، وما تبعه من إنشاء السلطة الفلسطينية في عام 1994، تحولًا عميقًا في الاقتصاد السياسي للأراضي الفلسطينية المحتلة.

(29) Khalil Nakhleh, *Globalized Palestine: The National Sell–Out of a Homeland* (New Jersey: Red Sea Press, 2012), p. 66.

(30) Pamela Ann Smith, «The Exile Bourgeoisie of Palestine,» *MERIP Middle East Report*, no. 142: Wealth and Power in the Middle East (September–October 1986), pp. 23–27.

(31) Mandy Turner, «Completing the Circle: Peacebuilding as Colonial Practice in the Occupied Palestinian Territory,» *International Peacekeeping*, vol. 19, no. 4: Where Has All the Peace Gone? Peacebuilding, Peace Operations and Regime Change Wars (August 2012), p. 502.

(32) Jan Selby, «The Political Economy of Peace Processes,» in: Michael Pugh, Neil Cooper & Mandy Turner (eds.), *Whose Peace? Critical Perspectives on the Political Economy of Peacebuilding* (London: Palgrave Macmillan, 2008), p. 13.

(33) Markus E. Bouillon, *The Peace Business: Money and Power in the Palestine–Israel Conflict* (London/ New York: I.B. Tauris, 2004).

فقد يسّرت عملية أوسلو إعادة هيكلة البنية الاستعمارية الإسرائيلية وإعادة تعريف العلاقة بين المستعمَر والمستعمِر، على نحو لم يسبق له مثيل في التاريخ، من خلال إلقاء المسؤولية عن السكان الفلسطينيين على عاتق السلطة الفلسطينية، وفي الوقت نفسه تعزيز قبضتها على الأراضي الفلسطينية المحتلة[34]. وعلى الرغم من نقل بعض الوظائف التي تخص الشؤون المدنية (مثل التعليم، والصحة، والخدمات الاجتماعية) إلى السلطة الفلسطينية، ظلّت إسرائيل تحتفظ بالسيطرة الكاملة على كل جانب من جوانب الحياة الفلسطينية، مثل الحدود والأرض والمياه والموارد الطبيعية والعمالة وحرية التنقل والتجارة والإدارة المالية وإنشاء المناطق الصناعية والموارد المائية[35].

لقد أُعيد إنتاج السيطرة الإسرائيلية على الأراضي، بل باتت أكثر فاعلية من خلال تحويل الأراضي الفلسطينية المحتلة إلى سلسلة من المعازل المفتتة وغير المترابطة بفعل التقسيم الجغرافي للضفة الغربية الذي استحدثته اتفاقات أوسلو:

• **المنطقة أ**: تقع تحت السلطة المدنية والأمنية للسلطة الفلسطينية، وتضمّ 55 في المئة من السكان المقيمين في المدن والبلدات الرئيسة، وتغطي نحو 18 في المئة فقط من الحجم الإجمالي للضفة الغربية.

• **المنطقة ب**: تقع تحت السيطرة المدنية للسلطة الفلسطينية والسيطرة الأمنية الإسرائيلية، وتتألف أساسًا من قرى يقطنها 41 في المئة من السكان وتغطي نحو 20 في المئة من الأراضي.

• **المنطقة ج**: تقع تحت السيطرة الكاملة المدنية والأمنية للاحتلال الإسرائيلي، وتضمّ 5 في المئة من السكان، ونحو 60 في المئة من الأراضي قوامها مناطق غنية بالموارد، وأراض زراعية[36]. وبغية ضمان السيطرة الفعالة، فإن المنطقتين «أ» و«ب» محاطتان بالكامل بالمنطقة «ج» وبالمستوطنات اليهودية والقواعد العسكرية.

وضع هذا الترتيب حدًا للاستمرارية الطبيعية المكانية والديموغرافية والاجتماعية والاقتصادية بين مدن وقرى الضفة الغربية من ناحية، وبين الضفة الغربية وقطاع غزة والقدس الشرقية من ناحية أخرى.

وتفاقم تعقيد هذا الوضع، بفعل التوسع الكمي والنوعي للمستوطنات والمستوطنين الإسرائيليين على الأراضي الفلسطينية المصادرة. وبحلول عام 2017، تشير التقديرات الإسرائيلية إلى زيادة عدد المستوطنين بنحو 622270 مستوطنًا في الضفة الغربية (باستثناء القدس الشرقية) يقيمون في 127 مستوطنة مرخصة من الحكومة الإسرائيلية، مقارنة بـ 150 ألف مستوطن في عام 1993.

(34) Adam Hanieh, «The Oslo Illusion,» *Jacobin Magazine*, 21/4/2013, accessed on 25/7/2019, at: https://bit.ly/2y5YVhJ

(35) Mushtaq Husain Khan, George Giacomo & Inge Amundsen (eds.), *State Formation in Palestine: Viability and Governance During a Social Transformation* (London/ New York: Routledge Curzon, 2004).

(36) Mandy Turner & Omar Shweiki (eds.), *Decolonizing Palestinian Political Economy: De–Development and Beyond*, Rethinking Peace and Conflict Studies Series (London: Routledge, 2014), p. 34.

شُيّدت هذه المستوطنات على مناطق استراتيجية، واعتمدت نشاطاتها الاقتصادية على الاستغلال المنتظم للموارد الطبيعية واليد العاملة الفلسطينية. وبموازاة ذلك، طورت إسرائيل نظامًا معقدًا للسيطرة والتحكم. وتحوّلت الأراضي الفلسطينية المحتلة إلى حقل تجارب للتقانات الإسرائيلية المتطورة جدًا في مجالات المراقبة والتحكم، التي فرضت مختلف أنواع القيود على حركة الأشخاص والسلع، وهذا يشمل نظام تصاريح معقدًا، وأنواعًا متعددة من تقنيات التعرف وتحديد الهوية، ونقاط التفتيش العسكرية، والحواجز الإلكترونية، والعوائق الإسمنتية[37]. كذلك مكنّت تلك المستوطَنات إسرائيل من سيطرتها التامة على الحدود ونقاط العبور الدولية إلى الأردن ومصر، فضلًا عن منع الفلسطينيين من امتلاك مطار أو ميناء بحري خاص بهم.

خامسًا: «شرعنة» الهيمنة الاقتصادية

أطّر بروتوكول باريس الاقتصادي لعام 1994 الاقتصاد الفلسطيني في مرحلة أوسلو. وباعتباره الملحق الاقتصادي لاتفاقيات أوسلو، تمكن البروتوكول من مأسسة الهيمنة الاقتصادية الإسرائيلية على الموارد الأساسية للاقتصاد الفلسطيني، وأعاد تعريف الهيمنة الاقتصادية، من كونها تبعية قسرية منذ عام 1967، إلى تبعية بالتعاقد تستند إلى اتفاقات معترف بها دوليًا. فعلى سبيل المثال، مأسس البروتوكول نظام التبادل التجاري غير المتوازن، من خلال إضفاء صفة رسمية على الاتحاد الجمركي غير المتوازن الذي فرض بحكم الأمر الواقع على الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ عام 1967[38].

أجبر هذا النظام الفلسطينيين على التعامل مع بنية التعريفات الجمركية الإسرائيلية الملائمة لاقتصاد متطور، وليس لاقتصاد مترهل يخضع للسيطرة الاستعمارية[39]. ومن الأمثلة على ذلك الشروط المفروضة على ضريبة القيمة المضافة التي تمنع السلطة الفلسطينية من تخفيض معدل ضريبة القيمة المضافة أكثر من 2 في المئة؛ أي أقل من معدل ضريبة القيمة المضافة الإسرائيلية، وقد أدى هذا إلى ارتفاع تكاليف المعيشة وربط الاقتصاد الفلسطيني بحالة من التضخم المستمر.

وفي السياق ذاته، حافظ البروتوكول على حالة الأراضي الفلسطينية المحتلة كـ «سوق مختطف»؛ حيث بقيت الأسواق المحلية تعتمد على الواردات من إسرائيل. وفرض البروتوكول شروطًا تنظيمية وكمية بالغة التقييد على الصادرات الفلسطينية إلى إسرائيل، بهدف منعها من منافسة البضائع الإسرائيلية وحماية المنتجات الزراعية والصناعية الإسرائيلية. تشير الأرقام إلى مأسسة العجز التجاري فلسطيني مع إسرائيل، حيث يأتي نحو 85 في المئة من الواردات الفلسطينية من إسرائيل (4.5 مليارات دولار)،

(37) Elia Zureik, David Lyon & Yasmine Abu–Laban (eds.), *Surveillance and Control in Israel/ Palestine: Population, Territory and Power*, Routledge Studies in Middle Eastern Politics Series (New York: Routledge, 2011).

(38) Nur Arafeh, «Long Overdue: Alternatives to Paris Protocol,» Al–Shabaka, 27/2/2018, accessed on 25/7/2019, at: https://bit.ly/2T7Ry1W

(39) Mandy Turner, «The Political Economy of Western Aid in the Occupied Palestinian Territory Since 1993,» in: Turner & Shweiki (eds.), pp. 32–52.

في حين شُحن 70 في المئة من الصادرات الفلسطينية إلى إسرائيل (400 مليون دولار)[40]. تكمن هذه المعادلة في صميم التبعية الاقتصادية الفلسطينية لإسرائيل.

إضافة إلى ذلك، أتاح البروتوكول لإسرائيل السيطرة على موارد بناء الدولة والإطار العام للاقتصاد الكلي، بما في ذلك السياسات النقدية والمالية، والعائدات التجارية، وإنشاء المناطق الصناعية، والتخطيط الزراعي. ولعلّ أبرز سمة لهذه السيطرة هي نظام التخليص الضريبي؛ فقد منح هذا النظام إسرائيل سلطة جمع الرسوم الجمركية وضريبة القيمة المضافة، وغير ذلك من إيرادات الضرائب على الواردات عبر الموانئ والحدود، وكذلك ضرائب الدخل من العمال الفلسطينيين، ومن ثم تحويلها إلى السلطة الفلسطينية.

أصبح نظام التخليص الضريبي في السنوات الأخيرة أكبر مصدر لإيرادات السلطة الفلسطينية، وهو ما يمثل نحو ثلثي ميزانيتها، وهذا يعدّ شريان الحياة المالي للسلطة[41]. لكنّ هذه التحويلات غالبًا ما حُجزت للضغط على السلطة الفلسطينية أو معاقبتها متى تبنّت سياسات أو ممارسات لا تتوافق مع إسرائيل (على سبيل المثال، عقب فوز حماس في الانتخابات عام 2006، وعقب عرض السلطة الفلسطينية الحصول على وضعية الدولة في منظمة الأمم المتحدة عام 2012، وعقب عرض السلطة الفلسطينية الانضمام إلى المحكمة الجنائية الدولية في الفترة 2014–2015).

سادسًا: النيوليبرالية ورأسمالية المحاسيب

يمثّل النموذج النيوليبرالي حجر الزاوية في بناء الدولة الفلسطينية والتنمية الاقتصادية التي تنتهجها[42]. لكنّ هذا الشكل من النيوليبرالية شديد الخصوصية؛ لأنه يتعايش ويتفاعل مع بنية استعمارية استيطانية، ويعمل ضمن الحيز الضيق الذي تتيحه السيطرة الإسرائيلية ومشروطيات بروتوكول باريس الاقتصادي. في هذا السياق، تشكلت الطبقة السياسية - الاقتصادية العليا للسلطة الفلسطينية، ضمن ترتيباتٍ قوامها المحسوبيات والعلاقات الخاصة، وذلك بالتعاون مع قنوات إسرائيلية ودعمٍ من المانحين الدوليين. وقد مر تطور النيوليبرالية في الأراضي الفلسطينية المحتلة بمرحلتين متميزتَين: الأولى هي وضع أسس النظام الاقتصادي للسلطة بناءً على تصور نيوليبرالي خلال الفترة الانتقالية في التسعينيات، والثانية هي الإصلاحات النيوليبرالية وفق أسس مهنية في فترة ما بعد الانتفاضة الثانية.

أُطلقت المرحلة الأولى بعد أيام قليلة من توقيع اتفاقات أوسلو، لمّا أصدر البنك الدولي تقريرًا بعنوان **تنمية الأراضي المحتلة: استثمار في السلام**، في أيلول/ سبتمبر 1993. وباعتباره أول برنامج أساسي يضع قاعدة الإدارة الاقتصادية للسلطة الفلسطينية، أكد هذا التقرير أن النموذج الاقتصادي للسلطة

---

(40) UNCTAD, p. 6.

(41) Arafeh.

(42) Raja Khalidi & Sobhi Samour, «Neoliberalism as liberation: The Statehood Program and the Remaking of the Palestinian National Movement,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 40, no. 2 (Winter 2011), pp. 6–25.

الفلسطينية يجب أن يستند إلى استثمارات القطاع الخاص ونشاطات التصدير أداتين أساسيتين للتنمية الاقتصادية.

ولمّا كانت السلطة الفلسطينية كيانًا حديث النشأة، حدد التقرير الوظائف الرئيسة للقطاع العام بحيث يوفر فرص العمل والخدمات الاجتماعية الأساسية للسكان، علمًا أن الهدف الرئيس للقطاع العام يكمن في قدرته على خلق «بيئة داعمة يمكن للقطاع الخاص أن يزدهر فيها»[43]. ولأجل الانتقال نحو التنفيذ، أنشأ البنك الدولي «المجلس الاقتصادي الفلسطيني للتنمية والإعمار» PECDAR، بغرض التعاون مع مجتمع المانحين الدوليين وتنفيذ توصيات التقرير.

وافقت السلطة الفلسطينية على توصيات البنك الدولي، واعتمدت مجموعة من الإجراءات القانونية والمؤسساتية تهدف إلى جذب رؤوس الأموال الفلسطينية في الخارج والدولية من أجل الاستثمار في الأراضي الفلسطينية المحتلة. وكان من بين هذه الإجراءات تدوين النيوليبرالية في القانون الأساسي للسلطة الفلسطينية لعام 1999 الذي ينص على أن «النظام الاقتصادي في فلسطين يجب أن يستند إلى مبادئ اقتصاد السوق الحرة»[44]. إضافة إلى ذلك، أنشأت السلطة الفلسطينية هيئة تشجيع الاستثمار الفلسطينية، للترويج لنظام ضريبي يخص المستثمرين يعرف باسم «قانون تشجيع الاستثمار في فلسطين» أو قانون الاستثمار لعام 1998.

وقد قدّمت هيئة تشجيع الاستثمار تنازلات ضخمة للشركات الكبيرة ومنحتها العديد من المزايا، مثل الإعفاء من ضرائب الأرباح الرأسمالية وغيرها من الحوافز الضريبية وغير الضريبية حتى من دون الرجوع إلى مجلس الوزراء أو المجلس التشريعي[45]. في هذه البيئة، كان حلفاء ياسر عرفات في مجتمع الأعمال يوجهون بعضًا من فائض رؤوس أموالهم المتمركزة في الخارج نحو تأسيس تكتلات اقتصادية احتكارية في مناطق الحكم الذاتي. وكانت أكبر التكتلات ذات القوة السوقية الضخمة هي شركة فلسطين للتنمية والاستثمار (باديكو القابضة)، والشركة العربية الفلسطينية للاستثمار (أبيك). أنشأت هذه التكتلات احتكارات كبيرة في كل مجالات النشاط الاقتصادي تقريبًا، خاصة في المشاريع الاستراتيجية مثل الاتصالات والبنية التحتية التي تمت خصخصتها من البداية.

إلا أن تطبيق السياسات النيوليبرالية في هذه المرحلة تميز بالفوضوية، وطغت عليه الحسابات السياسية الهادفة إلى تثبيت السلطة الناشئة ونخبها. فمثلًا، اتسمت عملية بناء مؤسسات السلطة بالتوسع في القطاع العام والأجهزة الأمنية، من أجل ربط أكبر عدد من الناس بشبكة المستفيدين من وجود السلطة والقبول بها، وطغت العلاقات الخاصة بين السياسيين ورجال الأعمال الذين حصلوا على تسهيلات إسرائيلية هدفت في نهاية المطاف إلى دعم السلطة الناشئة وتثبيتها. وفي الوقت نفسه، شهدت

(43) World Bank, *Developing the Occupied Territory: An Investment in Peace* (Washington, DC: 1993), p. 13.

(44) The Palestinian Basic Law, «2003 Amended Basic Law,» 18/3/2003, accessed on 25/7/2019, at: https://bit.ly/2K0Jkpf

(45) «Evaluation of the 2014 Amendments to the Investment Promotion Law,» Palestine Economic Policy Research Institute, Background paper, Roundtable 7 (2014), accessed on 10/9/2019, at: http://bit.ly/2lIAMLf

التسعينيات تدهورًا حادًا في مستويات المعيشة وارتفاعًا في البطالة والفقر مع انخفاض الناتج المحلي الإجمالي بنسبة 3.8 في المئة[46].

شهدت الفترة التي تلت الانتفاضة الثانية فرض شكلٍ متقدم من الحوكمة النيوليبرالية، أثّر على نحو شامل في الشروط السياسية والاقتصادية في الضفة الغربية. ونتجت هذه التغييرات من عمليتين متزامنتين؛ ارتبطت العملية الأولى بالتنفيذ الممنهج للسياسات النيوليبرالية التي أدخلها سلام فياض، رئيس وزراء السلطة الفلسطينية السابق (2007–2012)، والتي اتسمت بالتسارع والمهنية في التنفيذ[47].

ويلاحظ آدم هنية أن التزام السلطة الفلسطينية بمثل هذا التنفيذ المكثف والمتسارع للسياسات النيوليبرالية يتجاوز الوتيرة المألوفة للتدابير التي تفرضها عادة المؤسسات المالية الدولية على الدول الأخرى في المنطقة[48]. ترافقت هذه الرؤية النيوليبرالية مع جهود منتظمة لتحقيق التحديث المؤسساتي وإعادة هيكلة الأجهزة الأمنية في إطار حكم سلطوي متصاعد، وتصاعدت خلال هذه المرحلة المحسوبية في العلاقات بين السلطة الفلسطينية والشركات، واكتسبت هذه الدينامية زخمًا من خلال استمرار الاحتكارات بوسائل وأشكال أخرى؛ إذ تحولت من احتكارات تقوم على ممارسات ضارية ومطلقة كانت قائمة في التسعينيات، إلى احتكارات أكثر اتصافًا بالبراعة والحذق والنسبية.

كان «قانون تشجيع الاستثمار في فلسطين» أو قانون الاستثمار لعام 1998 أحد المؤشرات المهمة على مسار الإصلاح النيوليبرالي ومنح الشركات الكبيرة قوةً اقتصادية أكبر. وفي ظل غياب آليات المساءلة والرقابة التشريعية، عُدِّل قانون الاستثمار في عامَي 2011 و2014، بموجب مراسيم رئاسية قدمت المزيد من التنازلات للشركات الكبيرة ومشروعاتها ومنحتها العديد من المزايا، مثل الإعفاءات من ضريبة الأرباح الرأسمالية والحوافز الضريبية وغير الضريبية من دون الرجوع إلى مجلس الوزراء أو المجلس التشريعي[49].

ترى نخبة السلطة الفلسطينية أن قانون الاستثمار يعمل على خلق بيئة قانونية تحفز الاستثمارات الخاصة وتعزز النمو الاقتصادي. لكنّ هذا القانون يخدم أقلية اقتصادية؛ إذ يستفيد منه عدد قليل من شركات المشروعات الكبيرة ومشروعاتها ذات الامتيازات على حساب المشاريع الاقتصادية الصغيرة والمتوسطة، كما أنه يزيد من تفاقم أشكال عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية في ظل الظروف القاسية للاحتلال العسكري الإسرائيلي. وبحسب هنية، فإن الشركات الاحتكارية، مثل «باديكو القابضة» و«أبيك»، باتت تهيمن على الاقتصاد السياسي للأراضي الفلسطينية، ويكاد يكون من

(46) Gordon, p. 184.

(47) Tariq Dana, «The symbiosis between Palestinian ‘Fayyadism’ and Israeli ‘economic peace’: the political economy of capitalist peace in the context of colonization,» *Conflict, Security & Development*, vol. 15, no. 5: Israel–Palestine after Oslo: Mapping Transformations and Alternatives in a Time of Deepening Crisis (2015), pp. 455–477.

(48) Adam Hanieh, *Lineages of Revolt: Issues of Contemporary Capitalism in the Middle East* (Chicago: Haymarket books, 2013), p. 116.

(49) «Evaluation of the 2014 Amendments to the Investment Promotion Law,» p. 6.

المستحيل العثور على شركة كبيرة أو متوسطة الحجم لا تملك فيها حصة كبيرة[50]. وقد وجدت دراسة أخرى أن أرباح أعضاء «باديكو القابضة» تصل إلى نحو 20 مليار دولار، أي ما يقارب سبعة أضعاف الناتج المحلي الإجمالي للأراضي الفلسطينية المحتلة[51].

مؤشر آخر على التحولات النيوليبرالية في هذه المرحلة يتمثل بإلغاء القيود على البنوك وتصاعد دورها في الاقتصاد؛ ما أدى إلى زيادة كبيرة في سوق الائتمان الاستهلاكي بنسبة 460 في المئة بين عامي 2007 و2017[52]. لقد استُخدم القرض الشخصي في المقام الأول من أجل تمويل الاستهلاك (الرهون العقارية، والسيارات، وتكاليف الزواج، والسلع الكهربائية) ونادرًا ما استُثمر في النشاطات الإنتاجية. إن لهذه الحالة من المديونية الشخصية تداعيات اجتماعية كبيرة؛ لأنها توجِّه الاهتمام بالشواغل الشخصية الخاصة وتعزز اللامبالاة السياسية، ما يدفع الناس على نحو منهجي للتخلي عن الهم العام والقضايا الوطنية.

أما العملية الثانية، فقد أطلقها رئيس الوزراء الإسرائيلي، بنيامين نتنياهو، وعُرفت بسياسة «السلام الاقتصادي» تجاه الضفة الغربية. يُعتبر السلام الاقتصادي، في جوهره، امتدادًا لمقاربة التدجين الاقتصادي التي طبقها موشيه ديان في الأيام الأولى للاحتلال عام 1967، لكنه يختلف عنها في توجهه النيوليبرالي الصريح نحو قوى السوق وربط التنمية بالأهداف الأمنية، بغية إدخال تحسن شكلي على الاقتصاد في الضفة الغربية. يقوم السلام الاقتصادي الذي طرحه نتنياهو على افتراض فحواه أنه بتقديم حوافز اقتصادية من خلال التعاون الاقتصادي والأمني الفعال، مصحوبًا بتخفيف إجراءات نظام الإغلاق في الضفة الغربية، فإن التحسن المتوقع لمستويات المعيشة الاجتماعية والاقتصادية والنمو الاقتصادي سيؤدي إلى إضعاف الميول الوطنية الجذرية والتوجه نحو المقاومة، ومن ثم ضمان قبول الفلسطينيين بالوضع السياسي القائم. وبتعبير آخر، إن إعطاء الأولوية للتنمية الاقتصادية على أساس الأداء الأمني الفعال، من شأنه أن يكون بديلًا ملائمًا للعملية السياسية، وإن وصول السلام الاقتصادي إلى مرحلة النضج من خلال قدرته على خلق التهدئة، وتشجيع التطبيع الاقتصادي، من شأنه أن يؤدي إلى تحقيق السلام.

يوحي «السلام الاقتصادي» بأنّ هناك التقاءً أيديولوجيًا بين المستعمِر والمستعمَر[53]. وقد أُشير إلى هذا الالتقاء في بعض الأوساط باسم «الضفة الغربية أولًا» التي صُمِّمت لإحداث تأثير غير متناظر في الأوضاع الاقتصادية في مناطق الضفة الغربية وغزة؛ وذلك بغية التأثير في التوجه السياسي لسكانها[54].

(50) Adam Hanieh, «The Internationalisation of Gulf Capital and Palestinian Class Formation,» *Capital & Class*, vol. 35, no. 1 (February 2011), p. 95.

(51) Mark Levine, *Impossible Peace: Israel/Palestine Since 1989* (London/New York: Zed Books, 2013), p. 114.

(52) ينظر: عبد الله حرب، «الإغراق في الديون.. سياسات الإقراض في الضفّة»، متراس، 2018/7/6، شوهد في 2019/7/25، في: https://bit.ly/2NZRkYL

(53) Ali Abunimah, *The Battle for Justice in Palestine* (Chicago: Haymarket books, 2014), p. 29.

(54) Mohammed Samhouri, «The 'West Bank First' Strategy: A Political–Economic Critical Assessment,» Working paper no. 2 (Massachusetts: Crown Center for Middle East Studies, 2007), p. 3.

وفي الواقع، استغل هذا الالتقاء الأيديولوجي حالة الانقسام السياسي والمؤسساتي الفلسطيني الداخلي بين السلطة الفلسطينية بقيادة فتح في الضفة الغربية وحكومة الأمر الواقع التي أقامتها حماس في غزة. سعى الجانبان للترويج لصورة الضفة الغربية «المزدهرة اقتصاديًا» على اعتبارها نموذجًا تأديبيًا لغزة وواقعها الإنساني المأساوي في ظل الحصار الإسرائيلي؛ الأمر الذي سيضغط على السكان للتحول ضد حماس سعيًا وراء واقع اجتماعي واقتصادي مماثل لواقع الضفة الغربية.

سابعًا: المساعدات الدولية

يُعتبر دخول المانحين الدوليين إلى المشهد الفلسطيني أحد أهم المؤشرات في فهم طبيعة الاقتصاد السياسي في فترة أوسلو، بما في ذلك عمليات بناء مؤسسات السلطة الفلسطينية والتنمية الاقتصادية وتحولات المجتمع الفلسطيني. فقد رُبطت المساعدات الدولية للفلسطينيين على نحوٍ صارم بالبنود السياسية والأمنية في اتفاقيات أوسلو والتفاهمات اللاحقة.

تنوعت مصادر المساعدة المالية ما بين الدول العربية والغربية وصولًا إلى المؤسسات المالية الدولية والوكالات المانحة الخاصة، غير أنّ المانحين الغربيين على وجه الخصوص كانوا أقوى اللاعبين في تحديد وجهات المساعدات وحصصها بين السلطة الفلسطينية والمجتمع المدني والقطاع الخاص. وبصفة عامة، يدّعي المانحون الغربيون، من خلال بياناتهم الرسمية، أن المعونات المقدمة للفلسطينيين تأتي في سياق تعزيز «عملية السلام»، ودعم بناء المؤسسات الفلسطينية، وتعزيز التنمية الاقتصادية، وتوفير المساعدات الإنسانية.

وتشير التقديرات إلى أنه، منذ بدء عملية أوسلو في عام 1993 حتى عام 2017، وُجِّه أكثر من 30 مليار دولار من المساعدات من الجهات المانحة الثنائية والمتعددة الأطراف إلى السلطة الفلسطينية[55]. وطوال سنوات عديدة، كانت الأراضي الفلسطينية المحتلة تأتي في أعلى قائمة الدول المستفيدة من المساعدات محسوبة للفرد الواحد، حيث تعكس المشاركة الكبيرة للمانحين والمستويات العالية للمساعدات الأهمية الاستراتيجية والجيوسياسية للمنطقة في أجندة السياسة الخارجية للدول المانحة، وخاصة في مساعيها لضمان الاستقرار والحد من احتمال اندلاع المواجهات العنيفة والانتفاضات.

عُقد طوال عملية أوسلو عدد من المؤتمرات المتعددة الأطراف من أجل التعهد بمساعدات للفلسطينيين، وطالما رُبِط عقد هذه اللقاءات بأحداث سياسية معينة، وهدفت بالأساس إلى تهدئة الأوضاع أو دفع السلطة الفلسطينية نحو القبول بتوجهات سياسية وأمنية معينة. فمثلًا، تحت عنوان «الاستثمار في السلام»، اجتمع أكثر من 42 دولة ووكالة مانحة في واشنطن العاصمة بعد فترة قصيرة من توقيع اتفاقات أوسلو عام 1993، وتعهدت بتخصيص أكثر من 2.4 مليار دولار خلال الفترة الانتقالية التي مدتها خمس سنوات.

(55) OECD, «Query Wizard for International Development Statistics,» accessed on 25/7/2019, at: https://bit.ly/2mV9CP7

وبحسب منظمي المؤتمر، كان الهدف من هذا المبلغ الأولي تشجيع بناء الدولة والتنمية الاقتصادية من خلال بناء قدرات السكان الفلسطينيين، بما يمكنهم من أن ينظموا ويديروا شؤونهم الخاصة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في سياق تنفيذ إعلان المبادئ الفلسطيني – الإسرائيلي الصادر في 13 أيلول/ سبتمبر[56]. لكنْ خلافًا لما وعدت به الجهات المانحة، واجهت السلطة الفلسطينية تدهورًا اقتصاديًا ومعيشيًا صاحبه ارتفاع الأصوات السياسية المعارضة. ونتيجة للخشية من تداعيات هذا التدهور، تداعت 40 جهة مانحة للاجتماع بعد توقيع مذكرة «واي ريفر» عام 1998، وتعهدت بتقديم مبلغ إضافي قدره 4 مليارات دولار، هدفه الرئيس هو تعزيز السلطة الفلسطينية وعملية أوسلو.

ومع اندلاع الانتفاضة الثانية (2000–2005) والتدمير الواسع النطاق للبنية التحتية الفلسطينية على يد القوات الإسرائيلية، تحولت وجهة المساعدات من بناء المؤسسات والتنمية الاقتصادية إلى المساعدات الإنسانية والحفاظ على السلطة الفلسطينية من الانهيار التام. ورافقت هذا التحول زيادة كبيرة في مساعدات المانحين التي تضاعفت تقريبًا مقارنة بالسنوات السابقة للانتفاضة[57]. ومرة أخرى، عقب الانقسام الفلسطيني – الفلسطيني بين السلطة الفلسطينية بقيادة فتح في الضفة الغربية وحكومة الأمر الواقع التي أقامتها حماس في غزة في عام 2007، اجتمع المانحون الدوليون في باريس وتعهدوا بتقديم أكثر من 7.7 مليارات دولار لدعم السلطة الفلسطينية في رام الله. عُقد المؤتمر بدوافع سياسية، ولذلك استُخدم التمويل في المقام الأول من أجل تعزيز بناء مؤسسات السلطة الفلسطينية وتنمية القطاع الخاص وقوات الأمن التابعة للسلطة الفلسطينية؛ بما يؤدي إلى تقويض نفوذ حماس في الضفة الغربية.

وجِّهت انتقادات واسعة ضد سياسات المانحين الدوليين. ويرى النقد الأكثر تواترًا أن هناك تناقضًا في التزام المانحين بدعم بناء المؤسسات والتنمية الاقتصادية في ظل استمرار التوسع الاستعماري – الاستيطاني الإسرائيلي[58]. ومن المفارقات هنا استمرار المانحين في ربط المعونات بمشروطيات اتفاقيات أوسلو السياسية والاقتصادية والأمنية، على الرغم من الإخفاق الطويل الأمد لإمكانية التوصل إلى سلام ضمن إطار حل الدولتين[59]. فبدلًا من ممارسة الضغط السياسي على إسرائيل من أجل تهيئة الظروف الملائمة لاستثمار المساعدات على نحوٍ يدعم الحقوق الفلسطينية، تميل سياسات المانحين إلى فرض الوضع الراهن القائم على استمرار الهيمنة الإسرائيلية[60].

(56) Quoted in: Anne Le more, *International Assistance to the Palestinians after Oslo: Political Guilt, Wasted Money*, Routledge Studies on the Arab–Israeli Conflict Series (Oxford/New York: Routledge, 2008), p. 2.

(57) UNCTAD, *Palestinian War–Torn Economy: Aid, Development and State Formation* (New York/ Geneva: 2006), p. 37.

(58) Turner, «The Political Economy of Western Aid.»

(59) Jeremy Wildeman & Alaa Tartir, «Unwilling to Change, Determined to Fail: Donor Aid in Occupied Palestine in the Aftermath of the Arab Uprisings,» *Mediterranean Politics*, vol. 19, no. 3 (2014), pp. 431–449.

(60) Anne Le More, «Killing with Kindness: Funding the Demise of a Palestinian State,» *International Affairs*, vol. 81, no. 5 (2005), pp. 981–999.

لقد وجّهت إلى المانحين اتهامات صريحة بالتواطؤ في دعم البنية الاستعمارية؛ لأن سياساتهم تسير ضد حق تقرير المصير والاستقلال الفلسطيني[61]. ويمكن، كمثال على ذلك، اكتشاف «تواطؤ» المانحين من خلال تحرّي الطرق التي تعمل بها المساعدات الدولية وتؤدي إلى إعفاء إسرائيل، كقوة استعمارية، من مسؤوليتها عن السكان، فضلًا عن أنها تساعد أيضًا الحكومة والشركات الإسرائيلية في تمويل الاحتلال. وتوضح دراسة قام بها الاقتصادي الإسرائيلي شير هيفر أن إسرائيل تستفيد مباشرة من المساعدات من خلال إجراءات فرض رسوم الموانئ ورسوم النقل ورسوم التخزين، وأن ما يصل إلى 78 في المئة من أموال المساعدات للأراضي الفلسطينية المحتلة يذهب إلى تمويل الشركات الإسرائيلية التي تهيمن بضائعها على السوق الفلسطينية[62].

ويعني هذا أن المساعدات لا تعيد ترسيخ الاعتماد الاقتصادي الفلسطيني على إسرائيل فحسب، لكنها أيضًا تخلق شكلًا آخر من أشكال الاعتمادية على المانحين الدوليين. ويتجلى ذلك في الطرق التي تشجع بها تدفقات الأموال نشوء بنية حكم ريعي ومجتمع مدني ريعي أيضًا، حيث ساهم الممولون في تحويل شرائح واسعة في المجتمع الفلسطيني إلى مجموعات من المتلقين المتكلين على المساعدات، والذين افتقدوا القدرة والحافز للقيام بمبادرات اقتصادية وإنتاجية مستقلة ومعتمدة على الذات. كما ساهمت هذه المساعدات في تشكّل وإدامة طبقة سياسية - اقتصادية مهيمنة يرتبط بقاؤها بتلبية أجندة المانحين، ومن ثم بمطالب إسرائيل، وخاصة ما يتعلق بالحفاظ على الاستقرار والأمن. فالمجتمع المدني المحلي الذي أدّى دورًا فاعلًا في مقاومة الاحتلال في حقبة ما قبل أوسلو، أعيدت هيكلته، على نحو كبير، وفقًا لمتطلبات المانحين. ويتعلق الأمر هنا بعملية «إضفاء طابع المنظمات غير الحكومية» على المنظمات المحلية، حيث استُوعبت الحركات الجماهيرية النشطة سابقًا لمصلحة المنظمات غير الحكومية النخبوية وغير المسيَّسة والعاجزة عن إحداث تغيير اجتماعي جذري[63]. وعلى أساس هذه الخلفية، يعمل نموذج بناء السلام الذي يقوده المانحون في الأراضي الفلسطينية المحتلة كاستراتيجية لمكافحة التمرد، ساهمت في إضعاف الحركة الوطنية الفلسطينية على نحو فعّال أمام التوسع المستمر للنظام الاستعماري في الأراضي الفلسطينية المحتلة[64].

خلاصة

استخدمت هذه الدراسة تحليلًا يستند إلى الاقتصاد السياسي، من أجل فهم أفضل لديناميات دقيقة ومعقدة، كامنة وراء التفاعل بين المستعمِر والمستعمَر في الحالة الفلسطينية. فمنذ احتلال الأراضي

(61) Nora Lester Murad, «Donor Complicity in Israel's Violations of Human Rights,» Al–Shabaka, 24/10/2014, accessed on 25/7/2019, at: https://bit.ly/32KxzvH

(62) Shir Hever, «How much International Aid to Palestinians Ends up in the Israeli Economy?» Aid Watch, September 2015, accessed on 25/7/2019, at: https://bit.ly/2wF0Nwb

(63) Tariq Dana, «The Structural Transformation of Palestinian Civil Society: Key Paradigm Shifts,» *Middle East Critique*, vol. 24, no. 2 (2015), pp. 191–210.

(64) Mandy Turner, «Peacebuilding as Counterinsurgency in the Occupied Palestinian Territory,» *Review of International Studies*, vol. 41 (2015), pp. 73–98.

الفلسطينية عام 1967، وضع صنّاع السياسة الإسرائيليون استراتيجيات متعددة للتحكم والسيطرة بغية ضمان توسيع بنية الاستعمار – الاستيطاني وتثبيتها واقتلاع السكان الفلسطينيين. وطوال نصف قرن من الاستعمار الاستيطاني للأراضي الفلسطينية المحتلة، حرصت إسرائيل على أن تكون الهيمنة الاقتصادية والتهدئة الاقتصادية في صميم استراتيجياتها المتغيرة.

وعلى الرغم من قيام المقاومة الفلسطينية بعرقلة أساليب السيطرة الإسرائيلية في مختلف المراحل التاريخية، فقد ساهمت سياسة احتواء السلطة الفلسطينية والنخبة السياسية – الاقتصادية الفلسطينية في شبكات معقدة من المصالح والتعاون الاقتصادي والأمني مع إسرائيل في مرحلة ما بعد أوسلو في تعزيز البنية الاستعمارية بلا رادع. أضف إلى ذلك، أن مشاركة المانحين الدوليين والمؤسسات المالية الدولية أدّت دورًا أساسيًا في الحفاظ على الوضع القائم.

حظيت المقاربة المستندة إلى الاقتصاد السياسي في السنوات الأخيرة باهتمام متزايد في تحليل السياق الفلسطيني، لكنْ لا يزال هناك متسع لتطوير هذا الاهتمام؛ نظرًا إلى قدرتهً على الكشف عن أساليب إسرائيل السياسية والاقتصادية لتثبيت سطوتها الاستعمارية. ومن شأن الاقتصاد السياسي على وجه الخصوص تقديم قراءة نقدية بديلة لأوجه القصور، وإدخال آليات مقاومة جديدة في وجه الاستراتيجيات الإسرائيلية. وأيضًا، يمكن أن يكون لهذا الاهتمام مساهمة مهمة في الجهود الرامية إلى إعادة بناء الحركة الوطنية الفلسطينية على أسس سياسية واقتصادية جديدة.

References المراجع

Abed, George T. (ed.). *The Palestinian Economy: Studies in Development under Prolonged Occupation*. The Economy of the Middle East Series. London: Routledge, 1988.

Abunimah, Ali. *The Battle for Justice in Palestine*. Chicago: Haymarket books, 2014.

Ann Smith, Pamela. «The Exile Bourgeoisie of Palestine.» *MERIP Middle East Report*. no. 142: Wealth and Power in the Middle East (September–October 1986).

Aran, Amnon. *Israel's Foreign Policy Towards the PLO: The Impact of Globalization*. Brighton: Sussex Academic Press, 2011.

Bouillon, Markus E. *The Peace Business: Money and Power in the Palestine–Israel Conflict*. London/ New York: I.B. Tauris, 2004.

Cobban, Helena. «The PLO and the Intifada.» *Middle East Journal*. vol. 44, no. 2 (Spring 1990).

Dana, Tariq. «The Structural Transformation of Palestinian Civil Society: Key Paradigm Shifts.» *Middle East Critique*. vol. 24, no. 2 (2015).

________. «The Prolonged Decay of the Palestinian National Movement.» *National Identities*. vol. 21, no. 1(2019).

________. «The symbiosis between Palestinian 'Fayyadism' and Israeli 'economic peace': the political economy of capitalist peace in the context of colonization.» *Conflict, Security & Development*. vol. 15, no. 5: Israel–Palestine after Oslo: Mapping Transformations and Alternatives in a Time of Deepening Crisis (2015).

Farsakh, Leila. *Palestinian Labour Migration to Israel: Labour, Land and Occupation*. The Routledge Political Economy of the Middle East and North Africa Series. Oxford/ New York: Routledge, 2005.

Gabriel, Judith. «The Economic Side of the Intifadah.» *Journal of Palestine Studies*. vol. 18, no. 1: Special Issue: Palestine 1948 (Autumn 1988).

Gordon, Neve. *Israel's Occupation*. California: California University Press, 2008.

Graham–Brown, Sarah. «The West Bank and Gaza: The Structural Impact of Israeli Colonization.» *MERIP Reports*. no. 74 (January 1979).

Hanieh, Adam. «The Internationalisation of Gulf Capital and Palestinian Class Formation.» *Capital & Class*. vol. 35, no. 1 (February 2011).

________. *Lineages of Revolt: Issues of Contemporary Capitalism in the Middle East*. Chicago: Haymarket books, 2013.

Hever, Shir. *The Political Economy of the Israel's Occupation: Repression Beyond Exploitation.* London: Pluto Press, 2010.

Hiltermann, Joost R. *Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Hunter, F. Robert. *The Palestinian Uprising: A War by Other Means*. Revised ed. California: University of California Press, 1993.

Husain Khan, Mushtaq, George Giacomo & Inge Amundsen (eds.). *State Formation in Palestine: Viability and Governance During a Social Transformation*. London/ New York: Routledge Curzon, 2004.

Khalidi, Raja & Sobhi Samour. «Neoliberalism as liberation: The Statehood Program and the Remaking of the Palestinian National Movement.» *Journal of Palestine Studies*. vol. 40, no. 2 (Winter 2011).

King, Mary Elizabeth. *A Quiet Revolution: The First Palestinian Intifada and Nonviolent Resistance*. Introduction by Jimmy Carter. New York: Nation Books, 2007.

Le More, Anne. «Killing with Kindness: Funding the Demise of a Palestinian State.» *International Affairs*. vol. 81, no. 5 (2005).

________. *International Assistance to the Palestinians after Oslo: Political Guilt, Wasted Money*. Routledge Studies on the Arab–Israeli Conflict Series. Oxford/ New York: Routledge, 2008.

Levine, Mark. *Impossible Peace: Israel/Palestine Since 1989*. London/New York: Zed Books, 2013.

Lockman, Zachary & Joel Beinin (eds.). *Intifada: the Palestinian Uprising against Israeli Occupation*. Massachusetts: South End Press, 1989.

Nakhleh, Khalil. *Globalized Palestine: The National Sell–Out of a Homeland*. New Jersey: Red Sea Press, 2012.

Nassar, Jamal & Roger Heacock (eds.). *Intifada: Palestine at the Crossroads*. New York: Praeger Publishers, 1990.

Nitzan, Jonathan & Shimshon Bichler. *The Global Political Economy of Israel*. London/ Virginia: Pluto Press, 2002.

Peres, Shimon. *The New Middle East*. New York: Henry Holt & Co., 1993.

Pugh, Michael, Neil Cooper & Mandy Turner (eds.). *Whose Peace? Critical Perspectives on the Political Economy of Peacebuilding*. London: Palgrave Macmillan, 2008.

Ron, James. *Frontiers and Ghettos: State Violence in Serbia and Israel*. California/ London: University of California Press, 2003.

Roy, Sara. *Failing Peace: Gaza and the Palestinian–Israeli Conflict*. London/Michigan: Pluto Press, 2007.

Samhouri, Mohammed. «The 'West Bank First' Strategy: A Political–Economic Critical Assessment.» Working paper no. 2. Massachusetts: Crown Center for Middle East Studies, 2007.

Sayigh, Yusef. «The Palestinian Economy under Occupation: Dependency and Pauperization.» *Journal of Palestine Studies*. vol. 15, no. 4 (Summer 1986).

Shafir, Gershon. *A Half Century of Occupation: Israel, Palestine, and the World's Most Intractable Conflict*. California: University of California Press, 2017.

Taghdisi–Rad, Sahar. *The Political Economy of Aid in Palestine: Relief from Conflict or Development Delayed?* Routledge Political Economy of the Middle East and North Africa. London: Routledge, 2010.

Turner, Mandy & Omar Shweiki (eds.). *Decolonizing Palestinian Political Economy: De–Development and Beyond*. Rethinking Peace and Conflict Studies Series. London: Routledge, 2014.

Turner, Mandy. «Completing the Circle: Peacebuilding as Colonial Practice in the Occupied Palestinian Territory.» *International Peacekeeping*. vol. 19, no. 4: Where Has All the Peace Gone? Peacebuilding, Peace Operations and Regime Change Wars (August 2012).

________. «Peacebuilding as Counterinsurgency in the Occupied Palestinian Territory.» *Review of International Studies*. vol. 41 (2015).

UNCTAD. *Palestinian War–Torn Economy: Aid, Development and State Formation*. New York/ Geneva: 2006.

_______. *Report on UNCTAD Assistance to the Palestinian People: Developments in the Economy of the Occupied Palestinian Territory*. Geneva: 2016.

Wildeman, Jeremy & Alaa Tartir. «Unwilling to Change, Determined to Fail: Donor Aid in Occupied Palestine in the Aftermath of the Arab Uprisings.» *Mediterranean Politics*. vol. 19, no. 3 (2014).

Wolfe, Patrick. «Settler Colonialism and the Elimination of the Native.» *Journal of Genocide Research*. vol. 8, no. 4 (December 2006).

World Bank. *Developing the Occupied Territory: An Investment in Peace*. Washington, DC: 1993.

Zureik, Elia, David Lyon & Yasmine Abu–Laban (eds.). *Surveillance and Control in Israel/ Palestine: Population, Territory and Power*. Routledge Studies in Middle Eastern Politics Series. New York: Routledge, 2011.



منوبي غبّاش | Manoubi Ghabbach*

فكرة الفقر وواقع الفقراء

The Idea of Poverty and the Reality of Being Poor

ملخص: قطعت المقاربات الحديثة مع كل تصور معياري لظاهرة الفقر، وراهنت على فهمها وتفسيرها من خلال مناهج موضوعية، ليس من أجل معرفة الظاهرة وفهمها فحسب، بل من أجل تقديم الحلول الملائمة لها، باعتبارها مشكلة متعددة الأبعاد. في هذه الدراسة حاولنا التركيز على تصورات مختلفة للفقر: التصور الفلسفي، والتصور الديني، والتصور الاقتصادي، والتصور الحقوقي، والتصور السياسي. ولئن كان في الإمكان التمييز بين أبعاد الفقر المختلفة على المستوى المنهجي، فعلى مستوى الواقع تتداخل تلك الأبعاد وتتعاضد بحسب السياقات الاجتماعية والتاريخية المختلفة. ووجدنا من خلال البحث أن تطور العولمة الرأسمالية أدى إلى نتيجتين خطرتين: هيمنة رأس المال على العمل وتحررها إلى حدٍ ما منه، وتحوّل الدولة الديمقراطية إلى جهاز معقد لخدمة رأس المال العالمي.

كلمات مفتاحية: مقاربات الفقر، العدالة الاجتماعية، الديمقراطية الليبرالية، العولمة الرأسمالية.

Abstract: Modern approaches have diverged from every standard perception of the phenomenon of poverty and explained it through objective approaches, not only in order to understand the phenomenon, but to provide appropriate solutions to it as a multidimensional problem. This paper focuses on different philosophical, religious, economic, legal and political perceptions of poverty. While it is possible to distinguish between different dimensions of poverty at the methodological level, in reality these dimensions overlap and are mutually reinforcing according to different social and historical contexts. The research concludes that capitalist globalization has led to two dangerous consequences: the dominance of capital over labour and to some extent its independence from labour and the transformation of the democratic state into a complex system to serve global capital.

Keywords: Approaches to Poverty, Social Justice, Liberal Democracy, Capitalism, Globalization.

* باحث في الفلسفة السياسية والأخلاقية، حاصل على الدكتوراه من كلية العلوم الاجتماعية بتونس.

Researcher in the Philosophy of Ethics and Politics. He holds a PhD from the Faculty of Humanities and Social Sciences of Tunis.

مقدمة

اختلفت تصوّرات الفقر بحسب اختلاف العصور والمجتمعات، فكان كل تصور، في كل مرحلة تاريخية، محكومًا بالثقافة السائدة وبمستوى التطور الاقتصادي وطبيعة التنظيم الاجتماعي والسياسي. يمكن، منذ البداية، أن نبرز نظرتين متناقضتين: أولًا احتقار الفقر وإدانة صريحة للفقراء، ليس باعتبارهم مسؤولين عن فقرهم فحسب، بل أشرارًا وخطرين أيضًا. ثانيًا نظرة إيجابية ترى في الفقر شرطًا للحياة الفاضلة والسعيدة. ولئن كان للتصور الأخير أصولٌ دينية (الفقر الإنجيلي)، فإن ذلك لم يمنع، لاحقًا، من أن يستند إلى اعتبارات اقتصادية، حيث ما عاد يُنظر إلى الفقراء، أو على الأقل إلى قسم كبير منهم، بوصفهم أشرارًا ومنحرفين يهددون النظام الاجتماعي القائم على الملكية الخاصة، بل قوةَ عمل إيجابية يمكن الاستفادة منها باتباع الطرائق واستخدام الوسائل المناسبة(1). في هذا السياق تبلورت السياسة الحيوية Biopolitique، بعبارة فوكو، بما هي جملة التنظيمات والطرائق والأساليب المستعملة لإدارة الحياة والتحكم فيها وإعادة إنتاجها.

يُرجع بعض الباحثين الاهتمام بالفقر إلى نهاية فترة السبعينيات من القرن الماضي، وهي الفترة التي تميزت في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، باشتداد الأزمة الاقتصادية (بطالة، وفقر، وتسريح العمال، وازدياد عدد المهمشين، وغير ذلك) بسبب التراجع عن برامج الرعاية الاجتماعية التي ميّزت حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية (من المعروف أن دولة الرعاية Welfare State كانت نمطًا من السياسة الحيوية - بيوسياسة - يقوم على مبدأ تدخل الدولة لتحقيق العدالة الاجتماعية وإدماج الشرائح الاجتماعية الهشّة والضعيفة الموجودة على هامش اقتصاد السوق)، والتي استخدمت آنذاك لمواجهة ما سُمّي المدّ الشيوعي.

يمكن القول إن الأيديولوجيا الليبرالية للرأسمالية، ابتكرت نموذج «دولة الرعاية» ومفهوم العدالة الاجتماعية لتقنع الجماهير في أوروبا بأن الشيوعية ليست النظام الأفضل، وأن ما تدّعيه بخصوص التفاوت وانعدام العدالة في توزيع الثروة لا يتطابق مع واقع تلك البلدان. في هذا السياق، ظهرت النظريات الاقتصادية والاجتماعية المدافعة عن التكامل بين الاقتصاد الحر والاقتصاد الموجّه أو المُنظّم. يمكن أن نذكر هنا، على سبيل المثال، جون مينارد كينز John Maynard Kenes وجيمس غلبرايث James K. Galbraith وجوزيف شمبتر Joseph Schumpter باعتبارهم مدافعين عن فكرة العدالة الاجتماعية في إطار اقتصاد ليبرالي.

نريد أن نُبيّن في ما يلي أن الفقر لا يمكن أن يُدرَس منفصلًا عن العدالة الاجتماعية، سواء تم التركيز على المقاربة النفعية (توافر الخيرات) أم على المقاربة الاقتدارية (توافر القدرات). وإذا لم يكن في الإمكان تجاهل أبعاد الفقر الاقتصادية والاجتماعية والنفسية، فإن فهم الظاهرة فهمًا سليمًا بهدف إلغائها أو الحدّ منها على الأقل، يقتضي اعتبارها مسألة سياسية. يعني وجود الفقر فشل السياسة أو

(1) Ai–Thu Dang, «Fondements des politiques de la pauvreté: Notes sur 'The Report on the Poor' de John Locke,» *Revue Economique*, vol. 45, no. 6 (Novembre 1994), pp. 1423–1441.

انعدامها، فما عسى أن يكون فشل السياسة غير انعدام العدالة والعدالة الاجتماعية على وجه الخصوص؟

يهدف هذا البحث إلى إبراز تنوّع المقاربات النظرية لظاهرة الفقر، في سياق تأكيد الجدل الأصلي بين النظرية والممارسة، كما يُشدّد على أهمية الجانب السياسي لكل معالجة تتصدى لفهم الفقر باعتباره ظاهرة مركّبة. نقترح في ما نحن بسبيله اتّباع الخطة التالية:

• **تعريف الفقر**: تُحيل تعريفات الفقر المختلفة إلى تنوّع المرجعيات التي يتمّ تناوله من خلالها. سؤال ما هو الفقر؟ هو سؤال إشكالي لأن من يطرحه ومن يتصدّى للإجابة عنه ليس الفقراء، فالفقراء لا يستطيعون إنتاج خطاب عن أنفسهم.

• **مقاربات الفقر**: بما أن أوّل من تحدث عن الفقر والفقراء هم رجال الدين واللاهوتيون قبل علماء الاقتصاد، يجب علينا إيلاء المقاربة الدينية أهمية خاصة (ومن المعروف أن الخطابات «الدينية» بشأن الفقر هي من الكثرة والتنوّع بحيث لا يمكن الإلمام بها، غير أن ذلك لا يمنع من استنتاج التوجهات العامة التي تميّز مقاربة الفقر الدينية). في هذا السياق، سننظر أيضًا في المقاربة الاقتصادية في صيغتها النفعية وفي صيغتها الاقتدارية (صن) لنقف على التوتر بين مفهومي الفقر النسبي والفقر المطلق. ولا بدّ أيضًا من أخذ المقاربة الحقوقية هي الأخرى في الحسبان، وذلك لأن الفقر يمكن أن يُعرَّف بأنه شكل من أشكال انتهاك الحقوق الإنسانية.

• **الفقر وأزمة الديمقراطية**: في هذا المبحث سنهتم بالمفارقة التي تُميّز الديمقراطية المعاصرة، كونها تُعرّف باعتبارها نظامًا سياسيًا يستمد مشروعيته من الإرادة الشعبية ويهدف إلى تحقيق المصلحة العامة، وفي الوقت نفسه تقبل بأقصى أشكال التفاوت وتتسامح مع هدر الحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

• **القوة السياسية للفقراء**: سننظر في هذا المبحث إلى قدرة حشود الفقراء على تغيير أوضاعهم، أي في إمكانات الفعل السياسي المتاحة أمام جموع الفقراء لتحقيق العدالة الاجتماعية، باعتبارها الشرط الأساسي للعيش بكرامة.

أولًا: تعريف الفقر

يعني الفقر الحاجة والعوز والعجز عن تلبية الحاجات المادية والعاطفية والفكرية. ويظهر ذلك في عدم التمكن من العلاج أو السكن اللائق أو التعلم أو الحصول على العلاج والرعاية الصحية، أو غير ذلك من مظاهر الحرمان من الخيرات المادّية واللامادية. ويدل الفقر على وضعية وجودية هشّة، وربما يُعتبر شظف العيش أو العوز مظهرًا من مظاهر الفقر.

يُعرّف الفقير بأنه الشخص الذي لا يملك مصادر مادية كافية (مثلًا نقص في الأموال) ويعيش في وضعية ضنك واحتياج لا تتماشى مع الحقوق الإنسانية المشروعة. «ما هو الفقر؟ يمكن تعريف الفقر بأنه العوز والحاجة إلى الأشياء اللازمة للعيش اللائق، أي (الوجود) من دون عمل. ويقول

آخرون: هو الحرمان من أشياء وحقوق وأعمال زمنية ضرورية للاستعمال في الحياة الإنسانية. ومن ذلك يمكننا استخلاص أن الفقير حقًا هو الذي ليس له من وسيلة للعيش سوى عمله، سواء كان فكريًا أم بدنيًا»[2].

تأتي أهمية هذا القول من الربط بين الفقر والعمل. الفقير هو العامل الذي لا يمتلك سوى قوة عمله وسيلةً للعيش. ومعنى ذلك أن فقدان العمل أو انعدامه أو عدم القدرة عليه ينتج منه السقوط في وضعية أسوأ من الفقر، يمكن أن نُسمّيها البؤس. إن العمل لا يعصم من الفقر. وهذا الترابط بين العمل (إنتاج الثروة) لا يخص نظامًا اقتصاديًا واجتماعيًا بعينه، ولا حقبة تاريخية دون غيرها، بل يمكن أن نعاينه في كل عصر، قديمًا وحديثًا. وأما في حالة انعدام العمل مهما تكن الأسباب، فيكون الفقر أشدّ، والضرّ أبلغ. يمكن أن يكون الفقير عاملًا لا يكفيه الأجر لتلبية حاجاته كلها، كما يمكن أن يكون عاجزًا أو مُعوّقًا لا يقدر على العمل، فيمتهن السؤال ويطلب الصدقة والإحسان.

التعريف المتداول للفقر هو اعتباره حالة يكون فيها المرء عاجزًا عن إشباع حاجاته الأساسية، حالة عدم التناسب بين الوسائل المتاحة والغايات المطلوبة. لكن يجب أن نُنبّه إلى أن هذا التعريف يأخذ معناه ضمن خطاب أو قول في الفقر لا ينتجه الفقراء أنفسهم. «ليس لدى الفقراء بصفة عامة الوسائل ليتحدّثوا عن أنفسهم. صورة الفقير يصنعها المجتمع دائمًا، فقد يعتبر الفقراء طبقة محظوظة باعتبارهم أعضاء في جماعة يسوع المسيح، وقد يُنظر إليهم باعتبارهم يشكّلون طبقة خطرة تُهدّد المجتمع، أو باعتبارهم طبقة عاملة مُنتجة»[3].

وضع ديفيد ريكاردو David Ricardo النموذج المناسب الذي سيُحدّد إطار النقاش بشأن المسألة الاجتماعية والموارد والإنتاج والتفاوت والفقر. واعتُبرت كلها مسائل اقتصادية خالصة يمكن دراستها وتقنينها. وأصبح الاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر الخطاب الشرعي الوحيد حول الفقر، من دون أن يعني ذلك استبعاد «الحل» الديني للتخفيف من وطأة الفقر[4]، ورأى ليون والْراس Léon Walras أن مبادئ تنظيم المجتمع من أجل إلغاء الفقر ثلاثة: العدالة والتجمع (أي الاتحادات والتعاونيّات) والإحسان (الصدقة) وهو مبدأ ديني أساسي. وإن ما يُسمّيه الاقتصاديون الليبراليون «الفقر»، يُسمّيه ماركس «الاغتراب والاستغلال».

الفقر في تصوّر ماركس هو الوضعية الاجتماعية والاقتصادية التي تعيشها وتعانيها الطبقة البروليتارية، وهي نتيجة حتمية للاستغلال الذي تُمارسه البرجوازية شرطًا لنفوذها السياسي، لكن يجب أن نُلاحظ أن الفقر باعتباره وضعية نقص وحرمان هو ظاهرة مُلازمة لكل نظام هيمنة واستغلال، بغض النظر عن اختلاف أشكاله عبر التاريخ وتطوّرها. «لم يخترع الرأسمال العمل

(2) Jean Pierre Camus, *Traité de la Pauvreté Evangélique* (Besançon, 1634), p. 5, cited in aul Grell & Anne Wery, «Le Concept de pauvreté: Les Diverses facettes institutionnelles de la pauvreté ou les différentes naturalisations de ce concept,» *Courrier Hebdomadaire du CRISP*, vol. 25, no. 771 (January 1977), pp. 1–25.

(3) Ibid.

(4) Jérôme Lallement, «Les Economistes et les pauvres: De Smith à Walras,» Paper Presented at the Colloque Inégalités et Pauvreté dans les Pays Riches, IUFM Auvergne, Chamalières, 20/1/2012.

الزائد، ففي كل مكان حيثما يمتلك قسم من المجتمع احتكار وسائل الإنتاج، يتوجّب على العامل الحرّ، أم غير الحر، أن يضم إلى وقت العمل الضروري من أجل إعالة نفسه، وقت عمل فائضًا كي ينتج وسائل المعيشة لمالك وسائل الإنتاج، سواء كان هذا المالك أرستقراطيًا من أثينا أم تيوقراطيًا من أترويا، أم مواطنًا رومانيًا، أم بارونًا نورمانديًا، أم مالك عبيد أميركيًا، أم صاحب أطيان من فلاشا، أم مالكًا عقاريًا مُعاصرًا أم رأسماليًا»[5].

لم يغب عن ذهن ماركس أن البرجوازية قد تعمل من أجل تحسين وضعية العمال والتقليل من وطأة الفقر من خلال تدابير وإجراءات معيّنة، وذلك في سبيل ضمان مردودية أعلى، ومن ثم زيادة في الأرباح. لا يمكن البروليتاريا أن تتخلّص من الفقر، وهو الشكل المادي للاستغلال البرجوازي، إلّا عبر اكتساب الوعي الحقيقي بطبيعة الواقع الاقتصادي والاجتماعي، وإدراك آليات التوظيف الأيديولوجي للتمثّلات الاجتماعية، وخصوصًا الدينية منها، لتبرير وضعية انعدام المساواة داخل المجتمع الرأسمالي. ليس الفقر مُطابقًا لوضعية الطبقة العمالية فحسب، بل إنه وضعية الفئات والشرائح الاجتماعية المحرومة والمقصيّة من الملكية ودائرة الإنتاج والتبادل[6].

رُبّ عودة إلى ماركس في هذا السياق، من شأنها أن تسمح بتأكيد الفقر، باعتباره نتيجة حتمية لاستغلال رأس المال للطبيعة والعمل الاجتماعي، لا تخرج عن نطاق الخطاب الاحتجاجي المُناهِض للرأسمالية في صيغتها المُعولَمة.

لم تكتف الدراسات الاجتماعية والاقتصادية بتعريف ظاهرة الفقر ووصفها فقط، بل إنها تميزت، بحكم نزعتها العلموية إلى وضع مقاييس موضوعية لتحديد مستوى الفقر، وذلك من أجل المساعدة في ضبط السياسات الاجتماعية والاقتصادية الهادفة إلى الحدّ من الفقر أو التخفيف من مفاعيله. وَوُضعت منذ القرن العشرين تقنيات لتحديد ما يُسمى «عتبة الفقر»، لكن يُلاحظ أن المقاييس التي وُضعت تختلف من مجتمع إلى آخر، الأمر الذي يقوّي حجة القائلين بالفقر النسبي، في مقابل الذين يقولون بالفقر المطلق.

الفقر وضعية تتسم بالهشاشة وعدم الثبات. تُستعمل في اللغات الهندوأوروبية كلمة Précarité، Precarietà، Precariousness، وهي مشتقة من اللاتينية Precarius التي تعني ما يمكن الحصول عليه من خلال الصلاة. ويدل هذا المعنى الأصلي على وضعية الضعف والحرمان التي يوجد فيها شخص ما. ومهما يكن من أمر، فإن الأجدى هو الحديث عن «التفقير» بما هو نتاج نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي. إن إبراز مشكلة التفقير عوض التركيز على الفقر لأنه وضعية فردية أو خاصة بفئة اجتماعية معينة، من شأنه أن يساعد في طرح المسألة من منظور المسؤولية الجماعية، أي تناولها في أفق السياسة (مشكلة اللامساواة والعدالة الاجتماعية).

(5) كارل ماركس، **رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي**، ترجمة فهد كم نقش، مج 1 (موسكو: دار التقدم، 1985)، ص 337.

(6) المرجع نفسه، ص 639–643.

ثانيًا: مقاربات الفقر

1. المقاربة الفلسفية للفقر

لم يهتم الفلاسفة بالفقر باعتباره مشكلة فلسفية، وإن كان بعضهم تناوله باعتباره وضعية وجودية لها مميزاتها الخاصة. وتحدث أفلاطون عن الفقر في محاورة **المأدبة** في معرض تقديمه شخصية إيروس[7]. كما جعل الكلبيون Les Cyniques الفقر نمطًا وجوديًا يتم اختياره ضدّ التوجه الاجتماعي العام نحو تحصيل الثروة والمجد وإشباع الملذّات الحسّية، حيث كانوا يسخرون من كل شيء، المجتمع والسلطة والقيَم والدين. وفي أواخر القرن السابع عشر اهتم جون لوك، أحد رموز الحداثة السياسية، بمشكلة الفقر، فكتب نصّين مرجعيين؛ الأول[8] بعنوان «أتلنتس»؛ والثاني[9] «تقرير حول الفقر»، تحدث فيهما عن أساليب مراقبة الفقراء والتحكم فيهم، إضافة إلى كيفية استغلال قوة العمل التي يمثلونها. وعندما ننظر إلى الفلاسفة المعاصرين نجد أن هيدغر اهتم بالموضوع، وتناوله من زاوية خاصة، ففي محاضرة ألقاها في حزيران/ يونيو 1945 ونُشرت بعد وفاته بأعوام بعنوان «الفقر»، بيّن أن الفقر الحقيقي ليس عوَزًا أو نقصًا في الخيرات أو عدم قدرة على إشباع الحاجة، بل هو أن لا يحتاج المرء إلى ما ليس ضروريًا[10]، وما ليس ضروريًا هو ما يحرّر، وهكذا يكون الفقر غنى[11].

ماذا يمكن أن يقول الفيلسوف اليوم عن الفقر؟ هل يجب عليه اتّباع تحليلات علماء الاجتماع ومقاربات علماء الاقتصاد، فيُبيّن قيمتها ويبحث في وجاهة التصورات التي يمكن أن تتضمنها، أو

(7) يقول أفلاطون متحدثًا عن ولادة الحب Eros من أبويه بوروس Poros (المورد، المصدر) وبينيا Pénia (الفاقة، الخصاصة): «بما أنه ابن بوروس وبينيا، أخذ الحب منهما جملة من الخصائص المشتركة: فمن جهة، هو دائمًا فقير وأبعد ما يكون عن الرهافة (النعومة)، وهو جميل كما يُتخيَّل عمومًا. وهو صلب وجاف، بلا حذاء ولا مسكن، ولا فراش له غير الأرض ولا غطاء. ينام في العراء قرب الأبواب وفي الدروب. ورث ذلك عن أمه، الفاقة رفيقة الأبدية. ومن جهة أخرى، وبحسب طبيعة والده، هو دائمًا في طلب ما هو جميل وخيّر. إنه جريء وحازم ونشيط وصياد ماهر. وهو صانع حيل متجددة دائمًا، محبّ للعلوم وممتلئ بالموارد»، ينظر:

Platon, *Le Banquet*, 203 a–204 a, Emile Chambry (trad. & not.) (Paris: Garnier–Flammarion, 1964), p. 64.

حافٍ وعارٍ ومتشرّد في الطرق، وفي الوقت نفسه طيّب وخيّر. أليست هذه هي الصفات التي تسند إلى الفقير في الأزمنة كلها، بغض النظر عن بعض الاستثناءات، عندما يكون الفقير لصًا أو متحيّلًا وقبيحًا وشريرًا مُتبعًا سُبل الشيطان؟ إن الصورة التي رسمها أفلاطون للحب قد تتطابق، في جانب منها، مع الواقع الحقيقي للفقير في اليونان القديمة. لم تكن غاية أفلاطون تحديد الفقر في حدّ ذاته، بل كانت غايته تعريف الحب الحقيقي من خلال التمييز بين أصناف الحبّ المختلفة. فمثلما أن الفقير متشرّد، جوال، يعيش على الكفاف، كذلك الحبّ كائن من نوع خاص ليس «خالدًا»، لكنه ليس «مائتًا».

(8) John Locke, «Atlantis,» in: Charles Bastides, *John Locke: Ses théories politiques et leur influence en Angleterre* (Paris: E. Leroux, 1906 [1679]), pp. 377–379.

(9) John Locke, «The Report on the Poor,» in: H. R. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, vol. 2 (London: H. S. King, 1876 [1697]), pp. 377–390.

(10) Martin Heidegger, *La Pauvreté*, Philippe Lacoue–Labarthe & Ana Samardzija (Prés. & trads.) (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2004), p. 81.

(11) هناك من وجّه نقدًا حادًا لتصوّر هيدغر عن الفقر، ورأى أن مقاربته ليست إلا «صياغة متكلّفة لإحسان Charité البابا بونوا السادس عشر Benoit XVI» وأن خوفه من الشيوعية الواضح في هذا النص هو في حقيقة الأمر خوف من الفقراء ودعوة إلى الإحسان إليهم بشرط أن يكونوا طيّعين، ينظر:

Michael Hardt & Antonio Negrri, *Commonwealth*, Elsa Boyer (trad.), Collection Folio Essai (Paris: Gallimard, 2012), p. 87.

ينقد ادّعاءات الحقيقة فيها، فينتهي إلى كشف رهاناتها الأيديولوجية؟ بغض النظر عن طبيعة الإجابة التي يمكن تقديمها، فإن تناول الموضوع بطريقة كهذه، من شأنه أن يفقد القول الفلسفي خصوصيته وأصالته؛ إذ إنه سيكون مجرد قول على قول.

يسعى القول الفلسفي لاكتشاف المعنى، وليس مهمًا أن يُسمَّى المعنى حقيقة أو ماهية أو جوهرًا. وإذا كان هذا مقصد الفيلسوف، فسيكون قوله في الفقر حائزًا شرعية ما بصورة قبلية، وإذًا سيكون قوله جديرًا بالاهتمام. يجب أن نلاحظ، منذ البداية، أن تعريف الفقر لا يختزل معناه أو معانيه. التعريف هو دائمًا تحديدٌ أوّليّ باستعمال حدود من خارج الموضوع المطروح. وارتبط مفهوم الفقر بالاقتصاد والاجتماع، فجرى تناوله واستعماله في مجال الاقتصاد السياسي والدراسات الاجتماعية، فظهرت مفاهيم جرى تداولها في إطار نظريات ومجالات بحث مختلفة، مثل علم اجتماع الفقر واقتصاد الفقر وسياسات الفقر ونظريات العمل الاجتماعي، وغيرها.

إن مقاربة فلسفية حقيقية للفقر، تتصدّى لموضوعها على المستوى النظري (مساءلة الدلالات المفهومية والبحث في سياقات إنتاجها ورهاناتها) وعلى المستوى العملي (الفقر ليس مفهومًا قَبْليًا A priori، بل هو واقعة، تجربة حيّة لها أبعادها ومفاعيلها، علاقة اجتماعية يُحدّدها منطق خاص[12])، لا يمكن أن تكون تبريرًا للواقع أو التاريخ، إنها لا يمكن إلا أن تكون مقاربة نقدية جذرية.

2. الفقر من منظور ديني

بين الفقر والدين وشائج قد يكون من المفيد بلورتها من أجل فهم واقعة الفقر باعتبارها واقعة تاريخية متعددة الجوانب. يرتبط التديّن والفقر كلاهما بالحرمان. ويقتضي التديّن الحق، في كثير من الأديان، الفصل بين الروح والبدن؛ الاعتراف بحاجات الأول وإنكار حاجات الثاني. من هنا نفهم الفكرة المشتركة بين الأديان التي تُفاضل بين نوعي الفقر: الفقر الحقيقي هو الفقر الروحي، ومن أجل تجنّبه أو التخلّص منه يجب القبول بالفقر المادي، ذلك الذي يُشقي البدن ويُسعد الروح. كانت صورة الفقير في أوروبا في عصر الإقطاع إيجابية، حيث كان يُنظر إلى الفقراء بوصفهم الأقرب إلى الله.

الفقير استمرار لنموذج المسيح الذي يعاني ويموت فداء للإنسانية. يُمثّل الفقر بهذا المعنى إرشادًا للناس، خصوصًا الأغنياء منهم إلى طريق الخلاص. يستطيع الأغنياء، من خلال الصدقات التي يُقدّمونها بكل تواضع إلى من يستحقها، أن ينقذوا أرواحهم، وأن يشتروا الحياة الآخرة بقليل مما لديهم في الحياة الدنيا. وكرّست الكنيسة في الفترة بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين التمييز بين الفقر المادي والفقر الروحي، وفي المقابل أكدت أن الغنيّ والفقير كليهما يمكن أن يكون فقيرًا من الناحية الروحية[13]. هذا التمييز عينه بين البشر الذي يقوم عليه كل تشريع (إضفاء صبغة أخلاقية ودينية

(12) Grell & Wery.

(13) Jean–Claude Dufermont, «Les Pauvres d'après les sources Anglo–Saxonnes du VII au XIe Siècle,» *Revue du nord*, vol. 50, no. 197 (Avril–Juin 1968), pp. 189–201.

على الثروة) نجده في الإسلام الذي يحضّ الأغنياء على مساعدة الفقراء والمساكين وعابري السبيل. الغنى في الإسلام هو في آن واحد وسيلة لاختبار المؤمنين في الحياة الدنيا وفضلٌ من الله عليهم.

الفقير في عصر الإقطاع في أوروبا، حيث كان نمط المجتمع الريفي هو السائد، هو في الغالب شخصية مألوفة ومسنودة من أقاربه ومعارفه. فقد كان يُعتبر ضيف القرية، المحتاج الذي يسعى الجميع لمساعدته. اعتُبر المتشرّد الفقيرُ في القرون الوسطى «قدّيسًا» وحظي بالرعاية، وكان على صورة المسيح الذي يتألم من أجل خلاص الآخرين. وكانت تلك الصورة أشدَّ ما تكون تأثيرًا عندما يكون المتشرّد حاجًّا (وقد يدّعي ذلك)، متوجّهًا إلى الأماكن المقدسة، أي إلى القدس أو روما أو سان جاك دي كومبستيل (إسبانيا)[14].

لكن مع تحلّل النظام الإقطاعي وتطوّر المدن، حيث تشكلت البرجوازية الصاعدة، سيعرِف معنى الفقير تحوّلًا جذريًا؛ إذ انتقل من البؤس الفردي إلى الشقاء الجماعي، وأدى انتقال الفقراء من الأرياف إلى المدن، إلى انعدام التكافل الاجتماعي، ففي المدينة أصبح الفقير مجهولًا، متشردًا وبلا سند[15]. في هذا المجال الجديد سيأخذ الفقر معنىً سلبيًا ضمن تصور علماني (علمنة الفقر)؛ إذ إن النظرة إليه ستتخلّص من المرجعية الدينية، ليفقد الفقير الخاصية التي ارتبطت به، باعتباره إحالة إلى المسيح ورسالته. لكن منذ القرن السادس عشر بدأت أوروبا المسيحية تتخلّى عن صورة الفقراء التقليدية، فتكوّنَ شيئًا فشيئًا، وبتأثير الإصلاح اللوثري والكالفيني، موقف آخر من الفقر، يقول إن الإيمان لا يحتاج إلى العمل الصالح، والأعمال الصالحة ليست ضرورية للخلاص Sola fides. وهكذا حلّت محل الإحسان مؤسسات «الرعاية العمومية المنظّمة».

يقول لَلمون في كتابه **تاريخ الإحسان**: «راقب الإصلاح اللوثري وهاجم الإحسان مثلما فعل تجاه الإيمان، وذلك بتبديد كنزه الدنيوي وتجفيف منابعه. لم تتناقش الشعوب والحكومات أبدًا بشأن الإحسان، بل حول الإغاثة العمومية القانونية والإلزامية»[16]. في تلك الفترة ظهر اتجاه نظّر له عدد من كتّاب ورجال دين (مثل كاسبار شفنكفلد Caspar Schwenckfeld وبدرو دي ميدينا Pedro De Medina وخوان لويس فيفاس Juan Luis Vives وغيرهم)، سعى لتنظيم المساعدة الموجّهة للفقراء والمساكين، وذلك بمنع الكنيسة من احتكارها، خصوصًا بعد أن صادرت السلطات أملاك الكنائس والأديرة لفائدة الأسياد والنبلاء[17]. ولربما تعلّق الأمر بتنظيم ظواهر الفقر والتسوّل والتشرّد، باعتبارها تمثّل خطرًا على المجتمع أكثر مما تعلق بمساعدة الفقراء. كان الهدف هو التحكم في الفقراء والحدّ من التسوّل وتحويل الفقر إلى طاقة وقوة عمل من خلال إنشاء «دور العمل» المخصصة

(14) Grell & Wery.

(15) Ibid.

(16) Léon Lallemand, *Histoire de la charité*, vol. 4 (Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1910), p. 10.

(17) Ibid.

للفقراء، سواء كانوا مشرّدين أم مجانين أم معوّقين أم عجزة، حيث نُظر إليهم جميعًا باعتبارهم قادرين على الإنتاج، كل بحسب قدرته، بمن فيهم العميان والشيوخ[18].

عُرف في أوروبا في الوقت ذاته اتجاه آخر نظر أصحابه بعين الريبة إلى الإجراءات المتخذة كلها لتنظيم ظاهرة الفقر والتحكم في الفقراء. رأى أصحاب هذا الاتجاه «في إبعاد الفقراء عن الشعب إلغاءً لألف فرصة للقيام بأعمال يستوجبها الخلاص»[19]. يمثّل التسوّل في نظرهم فعلًا طبيعيًا وليس جريمة، كما رأوا أنه يجب عدم الخلط بين «فقراء المسيح» و«فقراء الشيطان» (الكُسالى). استمر هذا التوجه وتجسّدت مبادئه في إطار جمعيات وأخويات دينية مثل أتباع جون الإلهي Jean de Dieu الذي أنشأ أوّل مستشفى للفقراء في عام 1540 وكان أعضاؤه ملتزمين بثلاث قواعد: الطاعة والعفّة والفقر Obedientiae, Castitatis, Paupertatis. وجماعة كامي دي ليلليس Camille de Lellis[20] وجماعة بنات الإحسان Les filles de la charité التي كان أعضاؤها من النساء المنتميات إلى البرجوازية اللواتي تطوّعن لمساعدة الفقراء، خصوصًا المعوّقين والعجزة[21].

يمكن القول إن الغلبة كانت للتوجه الأول، حيث أدّى الإصلاح الديني إلى «علمنة الأعمال الخيرية مع استقطاب هذه الجموع كلها من الفقراء والعاجزين. وبلورت الدولة والمدينة حساسية جديدة تجاه البؤس، حيث وُلدت طريقة جديدة في إثارة الشفقة لا تتحدّث عن تمجيد الألم، ولا عن خلاص مشترك للفقر والإحسان، فهي لا تتعامل مع الإنسان إلا من خلال واجباته تجاه المجتمع؛ ترى في البؤس نتاج فوضى وعائقًا أمام النظام، فالأمر لا يتعلق بفعل مواساة، بل بواجب القضاء على الفقر»[22].

أدّى «التصوّر العلماني» للفقر، أي تصوّره منفصلًا عن الدلالة الدينية، إلى تغيّر نظرة الكنيسة ذاتها إلى الفقراء. وهذا ما حدث بالفعل في نهاية القرن السابع عشر؛ إذ تغيّرت نظرة الكنيسة الكاثوليكية إلى الفقراء، حيث ما عاد وجود الفقراء والمساكين مناسبة لاستثارة الإحساس بالآخر المسيحي، وما عاد الإحسان يعتبر وسيلة للخلاص، أي إن الفقر فَقَد تمامًا مضمونه الديني. وأصبح «كل كاثوليكي ينظر إلى الفقراء، على غرار أسقف تور l'Evêque du Tours، باعتبارهم حُثالة الجمهورية ورعاعها، لا بسبب بؤسهم الجسدي الذي يجب أن يُثير شفقتنا، بل بسبب الأبعاد الروحية المُقزّزة»[23].

لكن الكنيسة لن تتخلّى تمامًا عن مرجعيّتها الثابتة في نظرتها إلى الفقر، حيث التمييز بين صنفين من الفقراء، «فقراء المسيح» و«فقراء الشيطان». في نصٍ كتبَه الأب دوم غيفار Dom Guevarre بعنوان

(18) Ibid., pp. 12–13.

(19) Ibid., p. 23.

(20) Ibid., pp. 37–41.

(21) Ibid., p. 42.

(22) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة سعيد بنكراد (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 80.

(23) المرجع نفسه، ص 83.

«حول التسوّل» (1693) نجد تمييزًا بين «فقراء المسيح وفقراء الشيطان». الأولون جيّدون وطيّبون ويستحقون المساعدة، وهم يقبلون الحجز شاكرين الله، أما فقراء الشيطان فهم سيّئون ولا يقبلون الحجز لأنهم أعداء النظام[24]. لم يكن نظام الحجز الذي عُرف في أوروبا واستمر حتى القرن التاسع عشر يهدف إلى القضاء على الفقر، بقدر ما كانت الغاية منه الحدّ من الخطر والفوضى اللذين يمثلهما الفقراء من العاطلين والمتسوّلين. ويمكن اعتبار المساعدات التي كانت تقدّم إلى الفقراء، سواء من خلال المؤسسات التي استُحدثت للغرض أم تطوعيًا استجابة للتعاليم الكنسية، داخلة ضمن استراتيجية «السياسة الحيوية» بعبارة فوكو. «لقد كان للحجز معنى واحد في أوروبا قاطبة على الأقل في أصوله الأولى. لقد كان يشكّل جوابًا قدّمه القرن السابع عشر عن أزمة اقتصادية عمّت العالم الغربي برمته: انخفاض الأجور وتفشّي البطالة وندرة السيولة»[25].

من البدهي القول إن هذه النظرة المزدوجة إلى الفقر ليست حكرًا على المسيحية، فهي موجودة تقريبًا في الديانات كلها، وفي الإسلام بصورة خاصة. تتضمن النصوص الدينية الإسلامية (قرآنًا وحديثًا) دعوةً صريحة إلى العمل والإنتاج، وتحقيق المنافع المادية والمعنوية للفرد والجماعة والإنسانية قاطبة. كما يقترن العمل في المنظور الإسلامي بالإنتاج والثروة واليسار. ولذلك لا نجد في النصوص الإسلامية الأساسية إدانة مطلقة للأغنياء، وهو في الوقت نفسه امتحان للموسرين الذين عليهم الاختيار بين طريقين، إما الاستهلاك والتبذير ومنع الخيرات عن المحتاجين والفقراء، وإما الالتزام بالتعاليم الدينية المتعلقة بالصدقات وإيتاء الزكاة. يمكن القول بصفة عامة إن الإسلام نظر إلى الفقر نظرة سلبية، وهو أمر معروف في النصوص والتاريخ.

ينبغي التمييز بين تصور الإسلام العام عن المسألة الاقتصادية، وخاصةً مشكلة الفقر، والرؤى الأيديولوجية المتعلقة بالمسألة نفسها. من المعروف أن ثمة من يرى أن الإسلام لا يتناقض مع الاشتراكية باعتبارها النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي تتحقق في إطاره العدالة الاجتماعية[26]. ومن الكتّاب الإسلاميين أيضًا من يؤكد أن الإسلام يتناغم مع مبادئ الاقتصاد الرأسمالي مثل العمل والملكية والتبادل ومراكمة الخيرات، إلا أنه يشدّد على العدالة الاجتماعية[27] المضمونة بوساطة نظام الزكاة والإرث والصدقات.

لا يمكن الحديث عن الفقر في المنظور الإسلامي من دون أن نشير إلى موضوع الفقر لدى النساك والزهّاد، أو ما يُمكن أن نُسمّيه «الفقر الصوفي». لعل الأمر الأول الذي ينبغي ملاحظته هو أن فقر المتصوفة هو فقر إرادي واختياري يتماشى تمامًا مع الإعراض عن الدنيا والانقطاع عن الأعمال المادية التي من شأنها أن تعوّق الروح عن طلب مُرادها، أي المطلق. والأمر الثاني هو أن الفقر، بالمعنى الصوفي، ليس نقصًا في الخيرات، وليس حاجة إلى شيء ماديّ أو رمزي، بل هو حاجة إلى

(24) المرجع نفسه.

(25) المرجع نفسه، ص 88.

(26) مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام**، ط 2 (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، 1960).

(27) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط 14 (القاهرة: دار الشروق، 1995).

الله وشوق للقائه يجعل المؤمن يزهد في متع الدنيا وملذّاتها. لذلك اعتُبر المتصوّفة والزهّاد، في التراث الإسلامي، «فقراء» إلى الله. وإن كانت عبارة فقراء لا تتضمن أي مدلول سلبي من وجهة نظر القرآن، فالبشر جميعًا فقراء إلى الله ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ (محمد: 38). لنقل، باختصار إن «الفقر الصوفي» الذي يُميّز النسّاك والمتصوفين هو نقيض الفقر الروحي.

تبيّنا إلى حد الآن أن مقاربة الفقر من منظور ديني لا تكفي للإحاطة بأبعاده المختلفة. وتدل سياسات الفقر التي استخدمت في العصر الكلاسيكي (إصدار القوانين، الملاحقة، إنشاء مؤسسات الحجز والمراقبة، استخدام الفقراء قوة عمل)، على أن الفقر لم يكن قَدَرًا ولا إرشادًا ربّانيًا، بل هو قبل كل شيء مشكلة اجتماعية واقتصادية. في هذا السياق ظهر الاقتصاد السياسي باعتباره الخطاب الشرعي الوحيد عن الفقر[28]، أو هكذا ادّعى روّاده والمدافعون عنه.

3. الفقر نقص في الوسائل

يُعرّف الفقير بأنه الشخص الذي تعوزه الوسائل المادّية للعيش، مثل المال وأدوات العمل أو الطاقة البدنية اللازمة للعمل. الفقير إذًا هو من لا يستطيع الحصول على الحدّ الأدنى الضروري من الغذاء للحفاظ على القوة الجسدية. بحسب هذا التعريف ترد الوسائل المختلفة وتأخذ قيمتها بالنظر إلى غاية إشباع الحاجة إلى الغذاء. يتعلق الأمر، كما هو واضح، بمقاربة «غذائية»[29]، يقضي منطقها بأن يُعرّف الفقير بأنه من يكون في حالة جوع وإملاق. اعتبر بعض الباحثين أن القدرة على الحصول على الغذاء لا يمكن أن تكون مقياسًا للفقر. اقترح بيتر تونسند Peter Townsend تعريفًا للفقر، هو أننا «نستطيع القول عن أفراد وعائلات ومجموعات تنتمي إلى شعب معيّن إنهم يوجدون في وضعية الفقر عندما تنقصهم الموارد الضرورية للحصول على نوع الغذاء المألوف والمشاركة في نشاطات، والتمكّن من شروط الحياة والوسائل المألوفة في إطار المجتمع الذي ينتمون إليه»[30]. يركّز هذا التعريف على الموارد أكثر مما يركز على الدخل، وعلى نمط الحياة عوض الاستهلاك. لكن تونسند لا يُبرز موردًا بعينه، يكون مُحدِّدًا لحالة الفقر، بل إنه يميز بين أصناف خمسة من الموارد:

- المداخيل المالية.
- رأس المال المنقول أو غير المنقول.
- قيمة الامتيازات التي يمكن الحصول عليها من خلال ممارسة عمل أو وظيفة معيّنة.
- قيمة الخدمات الاجتماعية التي تمنحها الدولة (الصحة، التعليم، المنح المالية).
- المداخيل الخاصة غير المالية، مثل الإنتاج المنزلي[31].

(28) Lallement.

(29) Joanna Mack & Stewart Lansley, *Poor Britain*, A. H. Halsey (forward) (London: George Allen & Unwin, 1985).

(30) Pierre Boitte, «A propos de débats récents sur la notion de pauvreté,» *Déviance et Société*, vol. 13, no. 2 (January 1989), pp. 89–111.

(31) Ibid.

يستند تحديد الفقر النسبي إلى معايير متغيرة من مجتمع إلى آخر، فإذا فُرض متوسط الدخل منطلَقًا واعتُبر من لا يحصل عليه فقيرًا، فسيكون من الضروري إدراج جزء كبير من المجتمع في نطاق الفقر[32]، وهكذا نكون أمام محدودية مفهوم الفقر النسبي.

4. الفقر نقص في القدرات

تُعَدّ المقاربة بالقدرات Capability Approach التي قدّمها عالم الاقتصاد أمارتيا صن من أهم المقاربات التي اقتُرحت لتحليل ظاهرة الفقر؛ إذ ينطلق صن من نموذج منهجي مستمد من آدم سميث هو نموذج «المشاهد المُحايد»، ويفرض أن يؤخذ في الاعتبار أكبر قدر ممكن من وجهات النظر[33] عند دراسة الواقع الاجتماعي والاقتصادي. إن الحسَّ الواقعي والتجريبي هو الذي يُحدّد فكر صن الفلسفي، ولعله يبرز في صيغة العنوان الذي أعطاه لكتابه **فكرة العدالة**، حيث يرى أن المهم على المستوى النظري والعملي (السياسات) ليس «البحث الطويل عن المجتمع العادل»، بل من الضروري أن تُعطى الأولوية لرفع الظلم وتحقيق متطلّبات العدل[34]. «تركّز المقاربة بالقدرة على الحياة البشرية، وليس على بعض وسائل الراحة المنفصلة وحسب، مثل الدخول أو السلع التي يمكن أن يمتلكها الشخص، والتي تعتبر غالبًا، ولا سيّما في التحليل الاقتصادي، المعايير الأساسية للنجاح البشري». وبالفعل فهذه المقاربة تؤكد الفصل بين التركيز على وسائل العيش، والتركيز على فرص العيش الحقيقية[35].

قبل تقديم تصوّر صن عن الفقر وتحديد قيمة المفهوم الذي يقترحه، يحسن بنا أن نُبيّن دلالة «القدرة». يمكن تعريف القدرة بأنها مجموع الإنجازات المُتاح للفرد تحقيقها في إطار نظام اجتماعي واقتصادي وثقافي معيّن. كما تعني أيضًا استطاعة إنجاز وظيفة معيّنة من فرد أو جماعة[36]. سعى صن، في نص بعنوان «الفقر من منظور نسبي»، لتوضيح حدود نظرية الفقر النسبي القائمة على فكرة تنوّع واختلاف المقاييس التي يمكن اعتمادها لتحديد مستوى العيش في مجتمع معيّن. ولئن لم يرفض فكرة الفقر النسبي، أكد أهمية مفهوم الفقر المطلق من وجهة نظر القدرات المتاحة للشخص. يقول في هذا الصدد: «في محاضراتي في عامي 1979 و1982، حاولت أن أثبت أنّ التركيز الصحيح يجب ألا يكون على السلع أو الخصائص بالمعنى الذي لدى غورمان Gorman ولانكاستر Lancaster أو المنفعة، بل

(32) Ibid.

(33) Laurence Fontaine, «La Justice sociale selon Amartya Sen,» *Esprit*, vol. 10, no. 145 (Octobre 2010), pp. 145–154.

(34) أمارتيا صن، **فكرة العدالة**، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 375.

(35) المرجع نفسه، ص 341.

(36) «كان لا بد من انتظار عام 1979 ليبرز مفهوم «القدرة» في ذهن صن، وليتم تقديمه بعدًا أخلاقيًا مناسبًا للبحث عن المساواة. وكان يمكن هذا المفهوم ألا يرى النور لولا التفكير المعمق، من جهة، في معاني الحرية والعقلانية الفردية بالتوازي مع تفكيره في العقلانية الجماعية. ولولا الاستثمار المهم للدراسات التجريبية المتعلقة بالمجاعات والتفاوتات بين النساء والرجال التي تبدو ظاهريًا مستقلة عن تلك الأعمال النظرية من جهة أخرى». تتعلق المقاربة بالقدرة بأفق الاختيار الاجتماعي لا بالبحث عن المبادئ الكلية للعدالة، ينظر:

Muriel Gilardone, «Contexte, Sens et Portée de l'approche par les Capabilités de Amartya Kumar Sen,» PhD. Dissertation, Lyon II University, Lyon, 2007, pp. 10, 21, accessed on 10/7/2019, at: https://bit.ly/2YLc7nQ

على شيء آخر يمكن أن يُسمّى قدرة الشخص. يمكن أن تتوضح المقارنة بين هذه المفاهيم من خلال المثال التالي: لنأخذ دراجة هوائية. يتعلق الأمر بداهة بسلعة لها خصائص متعددة، ولنركز على واحدة بعينها، نقصد النقل. يُتيح امتلاك دراجة هوائية الشخص قدرة على الحركة في اتجاه معيّن لا تكون له في حالة انعدام الدراجة الهوائية. وهكذا فإن خاصية النقل المرتبطة بالدراجة تعطي الشخص القدرة على الحركة في اتجاه معيّن. كما أن تلك القدرة يمكن أن تعطيه منفعةً أو سعادةً إذا ما رام تلك الحركة أو وجدها ممتعةً. وهكذا يكون ثمة ترابط (تسلسل) بين السلعة (الدراجة الهوائية في هذه الحالة) والخصائص (التنقّل في هذه الحالة) والقدرة على القيام بوظيفة (استطاعة الحركة في هذه الحالة) والمنفعة (متعة الحركة في هذه الحالة)»[37]. هكذا إذًا يسمح مفهوم القدرة بتجاوز التصوّر النفعي الذي هيمن طويلًا على الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، وبمقتضاه اعتُبرت الوسائل والموارد موجودة ومعدومة هي المحددة للرفاه والفقر فحسب[38].

إن مقاربة القدرة بحسب صن «تهدف إلى إدخال تغيير جذري على مقاربات التقييم القياسية المستخدَمة على نطاق واسع في علم الاقتصاد والدراسات الاجتماعية»[39]. ترتبط فكرة القدرة أو الاقتدار بالحرية والفرص المتاحة في وضعية معيّنة، وهي تعني، في نهاية التحليل، «القدرة الفعلية للناس على اختيار أنماط عيش مختلفة في حدود ما يستطيعون»[40]. ونحن نعرف أن صن لم يضع قائمة بقدرات أساسية أو ذات طابع كوني[41]. وهذا ما يجعل مقاربته (لا يتعلق الأمر بنظرية في القدرات) قابلةً للتوظيف في مجالات مختلفة، مثل العمل الاجتماعي والقرار السياسي والبحث النظري. بحسب معيار القدرة Capability لا يمكن الاكتفاء بتعريف الفقر بالنظر إلى توافر وسائل مادية ضرورية للعيش أو انعدامها، مثل السكن والتعليم والصحة وغيرها. إن مقياس الوسائل لا يمكن أن يكون مقياسًا موضوعيًا لأن الحيوات تحكمها وتنظّمها قيمٌ وتصوّرات ثقافية ودينية مختلفة، الأمر الذي يجعل اختيار الوسائل واستعمالها بالضرورة، نسبيًا. كما تختلف قيمة الوسائل من مجتمع إلى آخر، فما يعتبر وسائل محدودة كمّيًا (المال مثلًا) في بلد أوروبي، يمكن أن يُعادل ثروة في بلد أفريقي أو آسيوي.

لا تُفهم القدرة، بحسب صن، باعتبارها قدرة فردية خاصة – وإن كانت في الأصل كذلك – فهو ينبّه إلى أهمية الطابع الاجتماعي للقدرة. وفي هذا السياق لا يرى أن مفهوم «الفردانية المنهجية» ملائم لفهم المقاربة بالقدرات وتحليلها. «بالرغم من صعوبة صمود قيمة الفردانية المنهجية، للمرء بالطبع

(37) Amartya Kumar Sen, «Poor, Relatively Speaking,» *Oxford Economic Papers*, vol. 35, no 2 (1983), pp. 153–169. (Reprinted in *Values and Development Resources*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984).

(38) مثلت النفعية Utilitarism وقتًا طويلًا المرجعية الإيتيقية لاقتصاد الرفاه أو «اقتصاد العيش الرغيد» Welfare Economics. ولهذا يجب التنبه إلى أن الاقتصاد المعياري لم يبدأ في حقيقة الأمر مع صن، أو مع جون رولز، بل يمكن البحث عن جذوره لدى الاقتصاديين الكلاسيكيين، خصوصًا آدم سميث وكارل ماركس، ينظر:

Gilardone.

(39) صن، ص 368.

(40) المرجع نفسه، ص 347.

(41) Gilardone, p. 19.

أن يتساءل: لمَ نَقصِرُ القدرات المعتَبَرة ذات قيمة على الأفراد لا الجماعات؟ بالفعل ما من سبب تحليلي خاص يدعونا إلى استبعاد القدرات الجماعية»[42]. إن ما يُعطي الدخل مثلًا والوسائل بصفة عامة قيمتها هو قابليّتها لأن تُترَجَم إلى قدرات، أي أن تساعد في تحقيق نمط عيش لائق.

تكمن أهمية مقاربة صن في أنها أدخلت عناصر جديدة في التحليل، كان الاقتصاديون الذين ينتمون إلى مدرسة اقتصاد الرفاه يعتبرونها متعارضة مع تصوّرهم عن العدالة (المنافع الفردية هي التي تُحدّد ما إذا كانت حالة اجتماعية عادلة، أم لا)، مثل «الحرية» و«العدل» و«الحياة الكريمة». من المهم بالنسبة إلى صن عدم الخلط بين الغايات والوسائل، ومن ثم يجب ألّا تُعطى المداخيل والثراء (وسائل) قيمة في حد ذاتها، بل يجب أن تُقوَّمَ من جهة قابليتها لأن تساعد في بناء حيوات جديرة، بأن تعاش (غايات)[43]. وهكذا فإنه لا يتعامل مع الفقر ولا يتصوّره حتمية اقتصادية محكومة بعدم التناغم بين العرض والطلب أو بازدياد عدد السكان، في مقابل ندرة الموارد، بل فشلًا في بلوغ مستوى معيّن من «الاقتدار المطلق».

سعى صن للقيام بتغيير جذري في علم الاقتصاد، ليتحوّل من علم وضعي يهتم بالرفاه والوسائل اللازمة لرغد العيش Bien-être وتقويم الأوضاع والسياسات الاقتصادية، إلى علم معياري يهتم بالحرية الفعلية (القدرة) والعدالة الاجتماعية[44] التي ناصبها عدد من الاقتصاديين العداء (اقتصاديو مدرسة شيكاغو واقتصاديو المدرسة النمساوية). وتنتمي مساهمات صن النظرية والتطبيقية إلى ما يمكن أن يُسمّى «اقتصاد العدالة الاجتماعية»[45]. يقول صن معلّقًا على وصف علم الاقتصاد بأنه علم كئيب: «قد يصعب على المرء كثيرًا ألّا يغتمّ لدراسة الجوع أو الفقر مثلًا، أو لمحاولة فهم أسباب وآثار البطالة المدمّرة أو العوَز الرهيب. لكن هكذا ينبغي أن يكون، فالبهجة بحدّ ذاتها لا تساعد كثيرًا على تحليل البطالة أو الفقر أو المجاعة»[46].

عُرّف الفقر بتدني مستوى الدخل، لكن يشوب هذا التعريف قصور كبير، وهو لا يصلح ليكون مقياسًا للفقر. لا يعني ذلك أن الموارد ليست ذات قيمة في تحديد «الحياة الجيدة»، أو أنها ليست شرطًا للعيش الرغيد، بل يتمثل المشكل في اختلاف إمكانات الناس لتحويل الدخل وسواه من السلع والخيرات الأولية إلى قدرات معيّنة تقتضيها ما يسمى «حياة طيبة». رأى صن أن «العلاقة بين الموارد والفقر متغيرة وشديدة الاعتماد على خصائص الناس المعنيين والبيئة التي فيها يعيشون»[47]، وأن هناك أسبابًا مختلفة وراء إمكانات تحويل الدخل إلى أنماط حياة، وبالتالي إلى قدرات:

(42) صن، ص 358.

(43) Fontaine.

(44) Amartia Kumar Sen, «Mortality as an Indicator of Economic Success and Failure,» *The Economic Journal*, vol. 108, no. 447 (January 1998), pp. 1–25.

(45) Claude Gamel, *Économie de la justice sociale: Repères éthiques du capitalisme* (Paris: Éditions Cujas, 1992), Cité par Gilardone, p. 14.

(46) صن، ص 387–388.

(47) المرجع نفسه، ص 369.

• **التباينات الشخصية**: تتباين حاجات الناس بِتَبايُن خصائصهم البدنية، فالمريض مثلًا يحتاج إلى دخل أرفع للقيام بالأشياء الأساسية (هناك أمراض وإعاقات غير قابلة للعلاج مهما كانت قيمة الثروة المخصصة لعلاجها).

• **تباين البيئة الطبيعية**: الظروف المناخية والجغرافية قد تكون سببًا عائقًا أمام تحويل الدخل إلى وسيلة للحياة الجيدة، بل إنها قد تكون سببًا في انعدام الدخل أو نقصه (الفيضانات، الجفاف، وغيرهما).

• **اختلاف البيئة الاجتماعية**: أي الظروف الاجتماعية العامة، مثل مستوى التعليم العام والرعاية الصحية والعنف، وغير ذلك. وبصفة عامة ما يسمى في الدراسات الاجتماعية رأس المال الرمزي يؤثر جذريًا في تحويل الموارد الشخصية إلى قدرات.

• **اختلاف منظور التقويم**: «قد تُغيّر أنماط السلوك السائدة في مجتمع ما كثيرًا الحاجة إلى الدخل لإنجاز الوظائف الأساسية ذاتها»، ففي مجتمع غني لا بدّ من موارد أكثر لتلبية «الشروط الأساسية لاحترام الذات» مقارنة بمجتمع فقير[48].

لئن كانت قدرات الأفراد في مجتمع سماته الاختلاف والتنوع والتفاوت غير متساوية، يصبح المشكل متعلقًا بالمساواة في الحقوق. وإذا اعتبرنا أن الفقر وضعية يكون فيها الفرد (أو الجماعة) فاقدًا قدرات أساسية من دون تحققها، لا يمكنه أن يحيا حياة كريمة، والسؤال الأساسي الذي ينبغي أن يطرح هو المتعلق بكيفية حماية الأفراد أو الجماعات من السقوط في الفقر، ومن ثم بالمسؤولية السياسية والأخلاقية للسلطة التي تتولى تنظيم شؤون المجتمع. إنه مشكل العدالة الاجتماعية في أبعاده الحقوقية والسياسية. نصل هنا إلى ما يمكن أن نسمّيه المقاربة الحقوقية - السياسية للفقر.

5. الفقر والحقوق

تؤكد المادة 25 من «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» (الفقرة الأولى) أن: «لكل شخص الحق في مستوى معيشة كافٍ للمحافظة على الصحة والرفاه له ولأسرته، ويتضمن الغذاء والسكن واللباس والعناية الطبية والخدمات الاجتماعية الضرورية. وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمّل والشيخوخة، وغير ذلك من أنواع فقدان وسائل العيش نتيجة ظروف خارجة عن إرادته»[49].

لا شك في أن هذه المادة على أهميتها لم تحظ بالأهمية التي حظيت بها المواد الأخرى المتعلقة بالحريات الفردية، مثل حرية التعبير وحرية الملكية وما يسمى الحريات الليبرالية. وأوّلت الحقوق وفق حدود الحريات (حقوق - حريات) لا وفق حدود القدرات (حقوق، ديون).

(48) المرجع نفسه، ص 370-372.

(49) ينظر: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (10 كانون الأول/ ديسمبر 1948).

إن التأويل الليبرالي لحقوق الإنسان هو الذي هيمن وتمّت ترجمته تشريعيًا في دستور الدولة المعاصرة. وهكذا جعلت الدولة مهمتها الأساسية ضمان الحقوق السياسية والمدنية[50]، وإن لم تنكر الحقوق الأخرى، تعاملت معها باعتبارها مُثلًا عليا ومبادئ أخلاقية لا غير. ومع ذلك لا يمكن تجاهل ما وقع من تغيّر جذري في تصوّر حقوق الإنسان، «فإذا كانت إعلانات الحقوق في القرن الثامن عشر ذات الطابع الليبرالي أكدت الحريات الفردية (حرية التفكير والقول، حرية التديّن، الحق في عدم الإيقاف تعسّفًا، حق الملكية)، فإن النصوص التي جرى تبنّيها في القرن العشرين تؤكّد كلها هشاشة الشخص الإنساني وضرورة حمايته بدنيًا من الخوف والبؤس»[51].

شكّل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والإعلانات والمواثيق الدولية الأخرى الصادرة عن الأمم المتحدة أو عن جهات دولية أخرى (مثل «اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية» CSDHLF و«الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان» CEDH و«الميثاق الاجتماعي الأوروبي» CAE)، إطارًا ملائمًا ليس لتعريف الفقر فحسب، بل لرصد مظاهره المتحوّلة وتحديد مستوياته ووضع مقاييسه بهدف توجيه السياسات الاجتماعية. وبحسب المرجعية الحقوقية المشتركة ما عاد ثمة خلاف على تعريف الفقر بأنه «الوضعية التي يوجد فيها كائن إنساني محروم بصورة دائمة أو عرَضية من الموارد والوسائل والاختيارات، ومن الحماية والسلطة اللازمتين للتمتع بمستوى عيش لائق، وبحقوق أخرى مدنية وثقافية واقتصادية وسياسية واجتماعية»[52].

إذا اعتبرنا «حقوق الإنسان» – سواء صُوّرت طبيعية أم اتفاقية، فإن من الجائز أن نتصوّرها معَادلة أو متمَاهية مع الكرامة الإنسانية، وإذًا يعني انتهاكها امتهانَ كرامة الإنسان ومعاملته كأنه في مرتبة أدنى من مرتبة البشر. ويجعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الكرامة المبدأ الأساس للحقوق الإنسانية.

يسمح مفهوم الكرامة الإنسانية إذًا بتجاوز المقاربة الضيّقة للفقر، تلك التي تُركّز على مجرّد العيش أو البقاء على قيد الحياة والاهتمام بأبعاده الاجتماعية والمدنية والثقافية والسياسية. لا يعاني الفقراء الفاقة والعوز فحسب، بل عدم القدرة على الاختيار والتعبير أيضًا[53]. ويؤدي الفقر إلى الحرمان من الحقوق، كما يُنتِج انتهاكُ الحقوق الفقرَ، مثل التمييز العنصري والحرمان من التعليم وانعدام الحقوق المدنية والسياسية[54]. لئن اعتُبرت حقوق الإنسان كونية ومطلقة، فإنها لم تترجم قط في المجتمعات المختلفة بالطريقة نفسها، وهكذا ليس للحرمان من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية (الفقر) الوقع

(50) يعود التمييز بين الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية إلى ثوماس همفري مارشال Thomas Humphrey Marshall.

(51) *Vivre en Dignité au XXIe Siècle: Pauvreté et inégalité dans les sociétés de droits humains: Le Paradoxe des démocraties* (Strasbourg: Council of Europe, 2013), p. 78.

(52) Organisation des Nations Unies, CODESC, «Questions de fond concernant la mise en œuvre du pacte international relatif aux droits economiques, sociaux et culturels,» (Genève, 23 Avril – 11 Mai 2001).

نقلًا عن: *Vivre en Dignité au XXIe Siècle*.

(53) *Vivre en Dignité au XXIe Siècle*, p. 63.

(54) Ibid., p. 80.

نفسه على الجميع، لأن الوضعية الاجتماعية ومستوى التطور الاقتصادي، كما البنى الثقافية والدينية، تؤثر إلى حدٍ بعيد في كيفية تقبّل الحقوق سلبيًا وإيجابيًا.

ربما تسمح مقاربة الفقر من منظور حقوقي بتجاوز المواقف والخطابات التي تُجرّم الفقر، وتعتبر الفقراء مسؤولين عن وضعيتهم، أي عن الخطيئة التي وقعوا فيها. لكن هذه المقاربة قد تكرّس، في المقابل، فكرة المسؤولية الفردية عن الفقر، ولا سيما أن الحقوق الإنسانية لا تتصور إلا مقترنة بالفرد.

ثالثًا: الفقر وأزمة الديمقراطية

أُقيم تصوّر الديمقراطية على مبدأ المساواة في الحقوق، وهو ما يفترض أن كل نظام ديمقراطي يتناقض جذريًا مع الفقر، ومع أشكال التفاوت المادي كلها في الملكيات والخيرات بين المواطنين، لكن الأمر لم يكن كذلك لا في التاريخ، ولا في الواقع، حيث تشكلت الديمقراطية الحديثة وفق حدود ليبرالية، وصيغت مفاهيمها الأساسية حول مبدأ الفردية: الفرد كائن حر ومستقل ذو حقوق غير قابلة للتجزئة والتنازل، أهمها الحرية والملكية. ووقع التركيز، في مناخ الليبرالية الذي تحددت فيه معالم الديمقراطية الحديثة، على الحقوق المدنية والسياسية، ولم تُعطَ الحقوق الاجتماعية إلا أهمية ثانوية في نصوص ذات مضمون معياري (مثل إعلان حقوق الإنسان والمواطن في عام 1789 والإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948).

يُبيّن استحضار صورة الديمقراطية اليونانية والرومانية أن الديمقراطية في أصولها التاريخية ليست النظام السياسي العادل (بمعنى العدالة التوزيعية) الضامن للمصلحة العامة ومصالح عموم الفقراء الذين يشكّلون الغالبية في المجتمع. يتضمن مبدأ التمثيل المميز للديمقراطية فكرة الفصل بين الأغنياء والفقراء، بين من يَستعملون من يمثّلهم، ومن يمثّلون أنفسهم. بل يمكن القول إن اللامساواة هي من صميم الديمقراطية. «تصوّر الديمقراطية الذي يحكم تقريبًا الأنظمة السياسية كلها المسمّاة ديمقراطية على المبدأ القائل إن 'الأفراد الفقراء يقومون بأعمالهم بأنفسهم، والأغنياء يستخدمون من يشرِف على أعمالهم'، وهو مبدأ فحسب، بما أن الأمر يتعلق ببرنامج أرسطي[55] لا يهدف إلى إقامة بلوتوقراطية، بل إلى أوتوقراطية»[56].

النظام التمثيلي، إذًا، في الديمقراطية الحديثة هو نظام أنشئ لخدمة مصالح النبلاء (الإقطاعية) أولًا، ثمّ طوِّر لخدمة مصالح البرجوازية الصاعدة. والتمثيل هو التقنية السياسية التي تتلاءم مع نمط الوجود الخاص بالأغنياء الذين لا وقت لديهم للاهتمام بالشؤون العامة، أي بالإطار العام لشؤونهم الخاصة،

(55) يقول أرسطو: «لا يقبل كمواطنين في دولة مكوّنة تكوينًا جيدًا إلا الأشخاص الشرفاء، ليس بحسب اعتبارات معينة فحسب، بل أولئك الذين يكونون فضلاءَ حقًا. ويجب ألّا يُعد من ضمن المواطنين الأشخاص الذين يمارسون مهنًا ميكانيكية أو الذين يشتغلون بالتجارة، فهذا النوع من الحياة حقير ومناقض للفضيلة. ويجب عدم اعتبار المزارعين مواطنين، لأنه لا بدّ من أوقات فراغ أزيد مما لديهم لاكتساب الفضائل وممارسة الوظائف المدنية. بقي المحاربون وأعضاء المجلس، وهم المؤهلون للتداول حول المصلحة العامة والقضاة الذين يبتّون في حقوق المدّعين. هؤلاء هم حصرًا ومن دون تناقض أعضاء الدولة الأساسيون»، نقلًا عن:

T. Galibert, *Le Mépris du peuple*: *Critique de la raison d'etat* (Cabris: Editions Sulliver, 2013), p. 154.

(56) Ibid., p. 151.

لكنه لا يعني شيئًا بالنسبة إلى الفقراء الذين لا مصالح لهم جديرة بالمتابعة والتنقل في المكان. ما ذكرناه يمكن أن يدخل في نطاق النقد الجذري للديمقراطية، وهو ما لا نقصده في هذا البحث، حيث أردنا فحسب التنبيه إلى أن وجود الديمقراطية السياسية لا ينفي التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية ولا يتعارض معها، وذلك بالنظر إلى الأصول النظرية والتاريخية للديمقراطية ذاتها.

لا يمكن لنظام سياسي، خصوصًا إذا كان ديمقراطيًا، أن يحوز المشروعية اللازمة للاستمرار مع وجود أشكال من التفاوت الاقتصادي المجحف وغياب العدالة الاجتماعية. تُقدَّم الديمقراطية وتُقبل باعتبارها نظامَ الحكم القائم على المساواة، الذي يستمدّ مشروعيته من الإرادة الشعبية، وهي بهذا المعنى لا تتلاءم مع أي شكل من أشكال الحيف الاجتماعي، ولا يمكن، في الحصيلة، أن تقبل بوجود مجموعة من المواطنين في حالة حرمان أو في وضعية لا يستطيعون فيها الحصول على الخيرات والخدمات الأساسية اللازمة للعيش الكريم. إن وجود فقراء ومحرومين في مجتمع ديمقراطي - وهو أمر واقع يمكن أن نُعاينه في المجتمعات الفقيرة، كما في المجتمعات المزدهرة اقتصاديًا على حدّ سواء - يدل على فشل المشروع الديمقراطي الليبرالي، خصوصًا في صيغته الأخيرة، نقصد الليبرالية الجديدة المعادية للسياسة وفكرة العدالة الاجتماعية. وإذا كانت الديمقراطية تمثّل وَعدًا بالمساواة بأبعادها كلها، فإن وجود الفقر في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، إضافة إلى اتساع نطاقه المستمر، دليلٌ كافٍ على «إفلاسها»، ودليل على تنكّرها للمصدر الأخلاقي الذي يُفتَرَض أن يوجهها. إنها ديمقراطية إجرائية توظف لتنظيم السوق محليًا وعالميًا لا غير.

لكن يُدرك من يدير اللعبة الديمقراطية جيدًا أن الفقر (وأشكال الحرمان والظلم الأخرى كلها) يجب ألا تتجاوز حدًّا معيّنًا. من أجل أن تستمر الديمقراطية في أداء وظيفتها التنظيمية، أي الفصل - وأحيانًا الوصل - بين من يملك ومن لا يملك، بين الأغنياء والفقراء، يجب اتّباع السياسة الحيوية المناسبة، حيث لا يُصبح الفقر سببًا للفوضى والتمرّد وخطرًا على اشتغال الأنظمة السياسية الديمقراطية[57].

ما عادت الديمقراطية «عنصرَ إدماج اجتماعي وقاعدةً تُبنى عليها هوية وطنية متجاوِزة الطبقات الاجتماعية كما كانت عمليًا وأيديولوجيًا في القرن الماضي»[58]، بل آليةً سياسية للإقصاء. «منذ الخمسينيات تحقق الاندماج الاجتماعي بوساطة سياسة مواطنةٍ إدماجيةٍ Citoyenneté Inclusive تسعى لتوسيع إطار حقوق المواطن وعدد المستفيدين منها، أما اليوم فإن المواطنة الحصرية Citoyenneté Exclusive هي التي تُفرَض: تساهم الحكومات، بدعوتها إلى الحدّ من إمكان الحصول على الحقوق الاجتماعية، في القبول بواقع وجود عدد متزايد من الأشخاص بلا حقوق»[59].

لا شك في أن من شأن ارتفاع عدد الفقراء والمهمّشين والمحتاجين في الدول الديمقراطية أن يُهدّد استقرار تلك المجتمعات واستمرار أنظمتها السياسية. وما عاد من الممكن اليوم لجماهير عريضة فقيرة تعاني ضنكَ العيش أن تستمر في القبول بنظام يرفع شعارات الحقوق، لكنه يتجاهلها، بل يُكرّس

(57) *Vivre en Dignité au XXIe Siècle*, p. 100.

(58) Ibid., p. 120.

(59) Ibid.

هدرها في الواقع. ويدل عدم قدرة عدد كبير من الناس على التمتع بالحقوق الأساسية، أي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الضرورية للعيش بكرامة، على تناقض الديمقراطية الحديثة وضعفها، تناقض بين ما تَدّعيه من شرعية وما تحقّقه على مستوى الحقوق الإنسانية، وضعف يظهر في انعدام ثقة المواطنين بالنظام السياسي والفاعلين فيه.

رسّخت الدولة الديمقراطية الحديثة فكرة الفصل بين القانوني (الحقوق الفردية) والاجتماعي (المصلحة العامة، الحقوق المشتركة) إلى حد أن حماية الحقوق الذاتية صارت هدف النظام السياسي الرئيس، ومن أجل تحقيقه، تُوظّف الوسائل المتاحة كلها. ولئن وُسّع نطاق الحقوق، حيث ما عادت تشمل المالكين فحسب، فإن المشكلة التي لم تنجح الديمقراطية الليبرالية في حلّها هي كيفية ترجمة الحقوق المتساوية بين مواطني الدولة الواحدة.

اعتُرِف بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية للجميع، لكن مسألة تكريسها عمليًا لم تؤخذ باعتبارها هدفًا استراتيجيًا في السياسات الحكومية. وهكذا قُبل التفاوت بين الطبقات واعتُبر الفقر معطىً طبيعيًا يجب التعامل معه بالوسائل القديمة نفسها (المساعدة الشخصية للفقراء بحسب مبدأ الإحسان والدعوة إلى الرفق بهم كما يقضي بذلك الواجب الديني). وطبعًا لم تعدم الرأسمالية الوسيلة لترسيخ فكرة أن الفقرَ معطى طبيعي. في هذا السياق استندت الأيديولوجيا الرأسمالية إلى الدين بهدف السيطرة على الطبقة العاملة وإبقائها في وضعية الاستغلال والتبعيّة.

تُبيّن دراسات كثيرة أن ظاهرة الفقر في الفترة الزاهرة لدولة الرعاية الاجتماعية تقلصت إلى حدٍّ بعيد، لكن في أواخر السبعينيات بدأ التحوّل الكبير نحو الاقتصاد الحر، وهو ما سُمّي الليبرالية الجديدة Neoliberalism. تُرجم هذا التحوّل من خلال المدرسة النمساوية (كارل منجر Karl Menger، ولدفيغ فون مايسز Ludwig Von Mises، وفريدريك هايك Friedrich Hayek، وموريّ روتبارد Murray Rothbard)، وكذلك في كتابات أعضاء مدرسة شيكاغو (ملتون فريدمان Milton Freedman، وجورج ستيغلر George Stigler، وفرانك نايت Frank knight، ورتشارد بوسنر Richard Posner، وج. س. بيكر G.S. Becker) الذين دافعوا عن ضرورة التخلّي عن الليبرالية الكلاسيكية ومبادئها الموروثة من القرن الثامن عشر، ورفضوا العدالة الاجتماعية (دولة الرعاية) باعتبارها العائق الأكبر أمام النمو الاقتصادي وازدهار الأسواق. وتحقق ذلك التحوّل عمليًا من خلال سياسات اقتصادية قادتها أحزاب يمينية محافظة، خصوصًا في بريطانيا (مارغريت تاتشر) وفي الولايات المتحدة الأميركية (رونالد ريغان) في ثمانينيات القرن العشرين.

لم تحقق السياسات الليبرالية الازدهار الاجتماعي الموعود، وإن حققت النمو الاقتصادي لفائدة رأس المال الذي بدأ توسعه الكبير خارج إطار سلطة الدولة - الأمة. في ظل تلك التحوّلات تَعمّم الفقر، وتوسّعت قاعدته في الدول الرأسمالية المتطوّرة صناعيًا. ولأن الأوضاع في دول أطراف النظام الرأسمالي لم تكن أفضل؛ إذ بقيت الدول الوطنية المستقلة حديثًا تابعة للقوى الاستعمارية القديمة، ولم تتمكن لأسباب هيكلية من القضاء على الفقر، أو حتى التقليل منه، فإنه يمكن تأكيد وجاهة افتراض التلازم بين تطور الرأسمالية والفقر.

لا يعني ما سبق أن المقاربة المعاصرة للفقر في إطار الليبرالية الاقتصادية تخلّت تمامًا عن «الإحسان» و«الصدقة» المُكرّسين بالنصوص الدينية والتقاليد الموروثة. يرى فريدريك فون هايك، أحد أبرز منظّري الليبرالية الجديدة، مثلًا أن الفقراء والمهمّشين في مجتمع السوق يستطيعون الاستمرار بالبقاء، على الرغم من عدم اقتدارهم على الإنتاج والتبادل، وذلك من خلال أعمال الإحسان (الصدقات أو الهِبات)[60].

طُرح في إطار الخطابات السياسية والاقتصادية مفهوم «التنمية» الذي أصبح اليوم مستعملًا على نطاق واسع. وقد لا تعني التنمية نمو الإنتاج والمنافع الاقتصادية فحسب في بلد معين، بل تدل في الأساس على مستوى معيّن من النمو الاقتصادي المقترن بالرفاه الاجتماعي، وإمكان الحصول على «خيرات» ثقافية بالنسبة إلى مواطني البلد الواحد. لا تعني مقولة «التنمية» أن القضاء على الفقر أو على الأقل التقليل من آثاره السلبية مرهون بالأعمال الخيرية أو بمبادرات الإحسان الفردية، بل على نوع من السياسة الاجتماعية التي تتوخّاها الحكومات المعاصرة، بهدف ضمان حدٍّ معيّن من السلام والاستقرار الاجتماعيين. لا يكفي الإحسان الفردي أو الجماعي، بل لا بدّ من برامج اقتصادية واجتماعية تسطّرها وتنفّذها الحكومة بهدف توفير شروط حياة لائقة لفئات معيّنة من المجتمع.

تتعامل الحكومات المختلفة التي تعتمد الليبرالية الجديدة نهجًا سياسيًا وحيدًا يقوم على الفصل بين السياسة والاقتصاد من جهة، والاقتصاد والمجتمع من جهة ثانية، مع الفقر باعتباره ظاهرة «طبيعية» متناغمة مع الاقتصاد الحر القائم على الملكية الخاصة، وعلى التنافس غير المحدود من أجل مراكمة الملكيات والخيرات، ومن ثم إقصاء الآخرين منها. لكن يمثل الفقراء، كما كانت حالهم في الماضي، خطرًا على النظام الاجتماعي وعلى المالكين خاصة، ولذلك يجب البحث عن الإجراءات وابتكار الوسائل التي من شأنها أن تلغي خطر الفوضى والاضطراب الذي يقترن بوجودهم. وما عاد الإحسان الموجّه باعتبارات دينية كافيًا لمواجهة ظاهرة الفقر، كما ظواهر الإقصاء الاجتماعي الأخرى. في هذا السياق تتجلّى وظيفة وأهمية برامج الرعاية الاجتماعية والصحية الموجّهة إلى فئات المجتمع الفقيرة والهشة. إنها سياسات الحدّ الأدنى من السلام الاجتماعي اللازم كي يستمتع الأغنياء بثرواتهم.

قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن دور الديمقراطية الليبرالية أصبح مقتصرًا اليوم، في ظل هيمنة الاقتصاد على السياسة، على تبرير واقع التفاوت بين المواطنين؛ التفاوت بين من لهم «الحق في الحقوق» ومن لا يُعترَف لهم إلا بحقوق «صورية»، تلك الحقوق التي لا قيمة لها إلا إذا توافرت للأفراد الشروط المادية والثقافية للعيش اللائق. هل يمكن أن يكون الفقراء قوة سياسية قادرة على تغيير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في المجتمعات الراهنة، لتصبح بحق مجتمعات قائمة على العدل والمساواة والكرامة؟

---

(60) Friedrich August Hayek, *Droit, législation et liberté: Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, R. Audouin (trad.), vol. 3, Collection Libre Echange (Paris: PUF, 1983), p. 154.

رابعًا: قوة الفقراء السياسية

إن الفقر والعوز ليسا من الماضي، كما يفترض أن تكون الحال، على الرغم من التطور الاقتصادي والتقني المذهل الذي تعرفه البشرية اليوم، حيث ازدادت الهوّة بين الفقراء والأغنياء، وظهر تحالف بين الاقتصاد الحر والديمقراطية الليبرالية ليس لإزالة العوائق أمام حركة رؤوس الأموال فحسب، بل أيضًا لفرض القبول بتعميم الفقر على نطاق عالمي (عولمة الفقر). ولم تلغِ العولمةُ التناقض بين الفقراء والأغنياء، ولم تنتج إمكانات حقيقية أمام الجماهير المحرومة وأمام الشَعوب الفقيرة للخروج من الفقر. على العكس من ذلك اتّسعت المسافة بين العالَمَيْن، حتى إن مصطلح «الطبقة» ما عاد صالحًا للتعبير بدقة عن الجموع اللامتناهية العدد من الفقراء الذين ليس من السهل تحديدهم أو تصنيفهم وفق المعايير والتصنيفات الاقتصادية القديمة، مثل الملكية والاستهلاك والحصول على الوسائل الضرورية للعيش.

أوجدت العولمة قطيعة مؤكدة بين الفقراء والأغنياء؛ إذ ما عاد الأغنياء في حاجة - وهم مصادفة الممثلون على المسرح السياسي والمالكون لأغلب الموارد وأعظم القوى - إلى الفقراء لا لينقذوا أرواحهم (التي يعتقدون أنهم لا يملكونها وما كانوا على أي حال ليروها جديرة بالرعاية)، ولا ليبقوا أثرياء أو يصبحوا أكثر ثراء (وهو ما سيكون في نظرهم أكثر سهولة لو لم تكن هناك مطالبة باقتسام جزء من ثروتهم مع الفقراء)[61].

إضافة إلى ذلك، وبوساطة التطور العلمي والتقني و«تألية» Automatisation عملية الإنتاج تحوّل المجتمع الحديث إلى «مجتمع عمال من دون عمل»[62]، كما تقول حنة أرندت. وأنتجت العولمة ثنائية خطرة بالنسبة إلى الإنسانية راهنًا ومستقبلًا: «رأسمالية بلا عمل»[63] وديمقراطية بلا حقوق.

بفعل التطور التكنولوجي غير المسبوق، وانفتاح الأسواق، أصبح «رأس المال» الذي صار عالميًا مستقلًا عن «العمل»، والبرجوازيون قادرين على الاستغناء عن «قوة العمل»، سواء من خلال عمليات الدمج بين الشركات أم من خلال تغيير أماكن العمل، وتسريح العمال في سبيل تقليص كلفة الإنتاج. وأكثر من ذلك، أدّى التطور التقني والثورة الرقمية خاصة إلى التخلّي تدريجًا عن العمل البشري، وإحلال الكمبيوتر محل العمل البشري اللامادي. ويرى المطّلعون على بواطن الأمور، من أصحاب الشركات الكبرى والخبراء التقنيين، أن «العمل البشري في قطاع برامج الكمبيوتر ظاهرة موقتة، حتى إن كان زهيد الأجر (لعلّه كان كذلك منذ عشرين عامًا). فالتوسع في إنتاج البرامج الجاهزة، وتطوير

(61) أولريش بك، **ما هي العولمة**، ترجمة أبو العيد دودو (كولونيا: منشورات الجمل، 1999)، ص 89.

(62) تقول حنة أرندت: «أفرَغَ مجيء الآلية في بضع عشرات من السنين المصانع، وخلّص الإنسانية من العبء الأقدم والأكثر طبيعية، وهو عبء العمل، أي التبعية للضرورة [...] يبدو أنه تم ببساطة استخدام التقدم العلمي والتقني لإنجاز ما حلمت به في كل الحقب السابقة دون أن تصل إليه [...] إنه مجتمع عمال يتم تحريره من قيود العمل، وهذا المجتمع ليس له دراية بنشاطات أسمى وأثرى تستحق عناء الحصول على تلك الحرية [...] ما هو أمامنا هو أفق مجتمع عمال من دون عمل، أي محرومون من النشاط الوحيد الباقي لهم. لا يمكن تخيّل ما هو أسوأ من هذا»، ينظر:

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (Paris: Calmann–Lévy, 1961), p. 11.

(63) أولريش بك، ص 91–92.

لغات جديدة في كتابة البرامج سيؤدي قريبًا [...] إلى ألّا تكون هناك حاجة إلى العمل البشري إلا بالكاد، وإن استخدام الأجهزة الجديدة سيمكّن مبرمجًا واحدًا في المستقبل من تأدية ما يُنجزه اليوم مائة من زملائه»[64].

إن ما يسمّيه أندري غورز العامل الجماعي الذي يمثّل محور العملية الإنتاجية عِوَض العامل الفرد، يُعتبر أحد أهمّ التحوّلات الجوهرية المميزة للعمل الاجتماعي المعاصر. وأدّى التطوّر التقني والآلية المفرطة في العمل إلى تدهور الطبقة العاملة وتفكّكها. وظهرت في القطاعات الإنتاجيّة كلها نخبة من العمّال المدرّبين والمؤهّلين تأهيلًا جيّدًا، قادرة باستمرار على تغيير خطط الإنتاج. وهذه الخصائص والامتيازات كلها جعلتها بمنزلة النواة القارّة للشركة. هذه النخبة «تتعاون مع رأس المال باسم الإيتيقا الجديدة للعمل»[65].

أدّى هذا الوضع الجديد للعمل إلى تردّي مكانة الطبقة العاملة في مجتمع السوق المعمّم. ولم تُمكّن النزعة التقنية متعددة الاختصاصات الطبقة العاملة من الاستقلالية والتقرير الذاتي، بل «مكّنت نواة صغيرة فحسب من العمال المحظوظين، وهي مندمجة في الشركات من النمط الجديد، وذلك على حساب تهميش وتفقير عدد كبير من البشر الذين يتنقّلون من عمل تافه أو ظرفي إلى آخر بلا أهميّة، وقد يتصارعون على حظوة بيع خدمات شخصيّة - بمن فيهم ماسحو الأحذية والرجال والنساء الذين يعملون كخدم في المنازل - لأولئك الذين يتمتّعون بدخل ثابت»[66]. ولا يتناسب نموّ الإنتاجية بفعل التطور التقني والثورة الاتصالية في الدول المتطورة مع نموّ الناتج القومي الإجمالي، وحصيلة ذلك «نمو لا يفضي إلى زيادة في فرص العمل»[67].

يمكننا أن نتبيّن في كثير من الكتابات القديمة والحديثة، حقدًا شديدًا على الفقراء، ولنا أن نستذكر التمييز المعروف في الكتابات المسيحية بين «فقراء المسيح» و«فقراء الشيطان»، أولئك الذين تجب ملاحقتهم وسجنهم وإجبارهم على العمل. إن سبب الحقد والضغينة اللذَين يحملهما الأغنياء تجاه الفقراء أن هؤلاء يمثلون تهديدًا للملكية وخطرًا يتهدد النظام القائم. إنهم يمثلون، في نظر الأغنياء، وقودًا للمخططات والمؤامرات كلها التي يمكن أن تُحبك لإطاحة «جمهورية الملكية»[68]. إن الفقراء، سواء كانوا عمالًا يحصلون على أجر أم عاطلين أم مهمشين، لا «يوجدون في المصدر التاريخي أو

(64) هانس بيتر مارتين وهرالد شومان، **فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة 238 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998)، ص 190–191.

(65) André Gorz, *Métamorphoses du travail: Quête du sen* (paris: Editions Galilée, 1988), p. 91.

بحسب إيتيقا العمل، يعتبر العمل واجبًا وإلزامًا اجتماعيًا وطريقًا نحو النجاح الشخصي. تُبنى أيديولوجيا العمل على فكرة أنه بقدر ما يعمل المرء أكثر، يجد الجميع عملًا، وأنّ الذين يعملون قليلًا أو لا يعملون يُلحقون ضررًا بالمجموعة، ولا يستحقّون أن يكونوا أعضاء فيها. وفق إيتيقا العمل من يعمل جيّدًا ينجح على الصعيد الاجتماعي، ومن لا ينجح يتحمّل هو نفسه مسؤولية ذلك.

(66) Gorz, p. 94.

(67) مارتين وشومان، ص 207.

(68) Hardt & Negrri, p. 82.

على الحدود الجغرافية للإنتاج الرأسمالي، بل يوجدون أكثر فأكثر في مركزه. وكذلك تظهر حشود الفقراء في مركز برنامج التغيير الثوري الجذري»[69].

أفرزت العولمة الرأسمالية ظاهرة جديدة بالنظر إلى ما عرفته الدول الأوروبية على وجه الخصوص خلال الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، وتحديدًا فترة السياسات الاجتماعية التي اتبعتها الدولة – الراعية. وتمدّدت جغرافية الفقر لتشمل الدول الصناعية التي لا تزال نموذجًا تسعى الدول «النامية» لتقليده. لا يوجد الفقراء والمحرومون في آسيا وأفريقيا فحسب، بل في المدن الأوروبية والأميركية أيضًا. «في عام 1996 زاد عدد السكان الذين يبحثون عن فرصة عمل من غير جدوى في بلدان 'منظمة التنمية والتعاون الاقتصادي' (OECD) على 40 مليون مواطن. ومن الولايات المتحدة الأمريكية شمالًا وحتى أستراليا جنوبًا، ومن بريطانيا العظمى غربًا وحتى اليابان شرقًا، ينخفض على نحو سريع المستوى المعيشي الذي تمتع به الجمهور العام في الأمم الرائدة في الاقتصاد العالمي»[70].

في مقابل سعي السلطة السياسية الممثِّلة الطبقات المسيطرة اقتصاديًا واجتماعيًا للهيمنة على الفقراء، وإبقائهم في وضعية التبعية التامة، باعتبارهم قوةَ عمل لا غِنى عنها، وُجدت دائمًا حركات احتجاج ومقاومة رفضًا لواقع الاستغلال والظلم (ثورة سبارتاكوس في زمن الإمبراطورية الرومانية، ثورة الزنج في العراق في القرن الثالث الهجري، حرب الفلاحين في أوروبا في القرن السابع عشر، انتفاضة الزنوج في هايتي بقيادة لاس كازاس في القرن الثامن عشر، الحركات العمالية في القرن العشرين، الانتفاضات الشعبية في العالم العربي في الأعوام الأخيرة، وغيرها).

ملتبسة إذًا هي وضعية الفقراء، فمن جهة ثمة تقبيح للفقر وإدانة للفقراء، تصل إلى حدّ اعتبارهم أشرارًا وأراذلًا، ومن جهة أخرى هناك تقريظ له وامتداح للفقراء، يراوح بين التقدير ذي الطابع الديني، وتأكيد دورهم الأساسي في فعل التغيير الثوري. على سبيل المثال، قال أدولف تيارس Adolphe Tiers في إحدى جلسات الجمعية الوطنية الفرنسية في عام 1850: «نحن نريد أن نقصي الحشود الجائعة لا الشعب»[71]. وستكون هذه الحشود الجائعة من الفقراء والهامشيين موضوع احترام وتعاطف كبيرين من كتّاب آخرين مثل ماركس أو كارل مانهايم أو غوستافو غوتيرز Gustavo Guttierez مؤسس حركة «لاهوت التحرير» في أميركا اللاتينية في السبعينيات. وقد يكون من المفيد أن نذكّر هنا بأن غوتيرز هو الذي ابتكر مفهوم «القوة التاريخية للفقراء» باعتبارهم الرهان الأساسي للاهوت السياسي الجديد[72].

يجب علينا بخصوص الموقف من الفقراء أن نأخذ في الحسبان الفرق الكبير بين اللاهوت السياسي، باعتباره فكرًا محافظًا، والحركات الثورية الراديكالية، من دون أن نفصّل القول في الموضوع في هذا

(69) Ibid., p. 95.

(70) مارتين وشومان، ص 192.

(71) Hardt & Negrri, p. 82.

(72) Jean–Louis Souletie, «La Théologie politique et le combat contre la pauvreté,» *Transversalités*, vol. 3, no. 111 (2009), pp. 105–114.

المجال. يدل الموقف الإيجابي من الفقراء على الأمر التالي: حتى إن عُرّف الفقر باعتباره وضعية تتميز بنقص في الخيرات والموارد، لا يمكن اختزال الفقراء أبدًا إلى مجرّد القوة العارية، وذلك لأنهم يتمتّعون بقوى ابتكار وإنتاج وطاقة هائلة للتغيير. «وفي الحقيقة لا تكمن حقيقة الفقراء في ما يعوزهم، بل في اقتدارهم. عندما نتجمّع ونشكّل جسمًا اجتماعيًا أقوى من أيّ من أجسادنا الفردية، فإننا نكوّن شكلًا جديدًا للذاتية المشتركة»[73].

يسمي غوتيرز قدرة الفقراء على تغيير أوضاعهم وأوضاع مجتمعاتهم «القوة التاريخية للفقراء»، ويطلق عليها نيغري وهاردت «السياسة الحيوية»، مستعيدين مفهوم فوكو. السياسة الحيوية هي مجال مقاومة الفقراء (الحشود Multitudes) أشكال الاستغلال الاقتصادي والحرمان الاجتماعي كلها، وقوى الهيمنة الإمبراطورية كلها، أي للسلطة الحيوية[74].

نظريًا، تكمن قوة الفقراء السياسية في عددهم، فهم يمثلون قاعدة انتخابية عريضة تسعى الأحزاب والشركات والسياسيون لاستمالتها في فترات الانتخابات. تتمثل المفارقة المميزة للديمقراطية الليبرالية في أن الفقراء يمثّلون الحشود الأكثر عددًا، التي من شأنها أن تحدّد نتيجة الانتخاب، لكنهم على الرغم من ذلك لا يحكمون. وحتى إن بلغ بعض السياسيين من ذوي الأصول الفقيرة مراتب سياسية عليا تؤهله للمشاركة في صنع القرارات، فإنه لا يمثل ولا يعبّر بالضرورة عن مصالح الشرائح الفقيرة التي ينحدر منها وتطلّعاتها؛ إذ سرعان ما ينخرط في الدفاع عن مصالح الطبقات العليا.

أصبح إمكان المشاركة السياسية في المجتمعات الديمقراطية الحديثة متاحًا أمام حشود الفقراء، سواء من خلال التنظيمات الحزبية أم في إطار منظمات المجتمع المدني. يستطيع جميع المواطنين من خلال الآليات الديمقراطية المشاركة في صنع القرارات السياسية، سواء عبر الانتخابات الدورية أم عبر المداولات في الفضاء العمومي. لكن إمكانات الفعل السياسي المتاحة أمام الفقراء لا تُفضي عادة إلى تغيير فعلي لوضع الهشاشة والتبعية والحرمان، حيث كثيرًا ما يتمّ تزييف الوعي العمومي عبر الوسائل الأيديولوجية المختلفة، كما أن آلية التمثيل كثيرًا ما تفضي إلى انقطاع الصلة بين الفقراء ومن ينوبهم، وهنا تُطرح مشكلة انعدام ثقة المواطنين بالممثلين السياسيين، وما ينتج منها من عزوف عن المشاركة السياسية ولامبالاة بالشأن العام. وهكذا يقصى الفقراء سياسيًا واجتماعيًا من دون أن يتنبّهوا ويعوا سوء أوضاعهم، بعبارة أخرى ينسدّ كل أفق تحرري أمام حشود الفقراء.

(73) Hardt & Negrri, p. 265.

(74) يقول هاردت ونيغري: «السلطة الحيوية Le biopouvoir التي نناضل ضدها لا تقارَن، سواء من حيث طبيعتها أم من حيث شكلها، بقوة الحياة التي بفضلها ندافع عن أنفسنا ونبحث عن حريتنا. لنرسم هذا الاختلاف بين سلطتي الحياة، نحن نتبنّى التمييز اللغوي الذي استقيناه من كتابات فوكو بين سلطة حيوية والسلطة السياسية، وهو تمييز لم يستعمله بشكل إجرائي. بحسب هذا التمييز يمكن أن نعرّف الأولى بأنها السلطة التي تمارَس على الحياة، والثانية بأنها القوة التي تتوفر عليها الحياة للمقاومة وتحديد إنتاج بديل للذاتية»، ينظر:

Ibid., p. 97.

يرى الكاتبان أيضًا أن الأنثروبولوجيا السياسية، كما تشكلت ملامحها في الفلسفة السياسية الحديثة، تقوم على مبدأ السلطة الحيوية وأن الأشكال المختلفة لمقاومة تلك السلطة في أبعادها المنوعة هي تجسيد للسياسة الحيوية، ينظر:

Ibid., pp. 346–347.

بسبب فشل الديمقراطية الحزبية في تحقيق العدالة وترجمة الحقوق الاجتماعية إلى ممارسات وحريات فعلية، نتيجة ارتهانها وتوظيفها من رأس المال، طرحت فكرة «نهاية السياسة»[75] للدلالة على أفول الديمقراطية التمثيلية أو بدايته. وما عادت الديمقراطية السياسية القائمة على فكرة الحقوق والحريات الفردية تتلاءم مع تطلّعات مواطنين متجاوزين الانتماءات الطبقية والاجتماعية والسياسية نحو الحصول على شروط العيش الكريم، ومن ثم تحقيق العدالة الاجتماعية التي هي الشرط الأساسي للمجتمع الديمقراطي الحقيقي. «مع تزايد الدول المراهنة على جذب رأس المال، يتزايد أيضًا، وبوتائر متسارعة، سلطان رأس المال في الأسواق [...] وعلى خلفية هذه التطورات كلها، لا جدوى من الحديث عن هوية الحكومة أو الحزب المسؤول عن تعاظم البطالة. (إن) الدولة المستسلمة للسوق لا قدرة لها على تحقيق توزيعٍ أكثرَ عدالةً للخيرات، حتى وإن طالبتها بذلك الأكثرية الساحقة من المواطنين»[76].

من نافلة القول إن جموع الفقراء هم المعنيون بمشروع تحقيق العدالة الاجتماعية، وهم الذين عليهم حمله والنضال في سبيل تحقيقه. لم تخلُ فترة من فترات التاريخ من أشكال مقاومة مختلفة ضد الهيمنة والاستغلال، قادتها حركات سياسية مثل انتفاضات الفلاحين الأوروبيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والانتفاضات ضد الاستعمار وتمرد الجماعات العرقية والاحتجاجات بسبب نقص المواد الغذائية[77] في زمننا الراهن.

أشكال المقاومة ليست جديدة، ولا يمكن أن تنتفي تمامًا ما دامت ثمة سلطة قائمة على الإكراه والقمع وحامية نظام الاستغلال والإقصاء. لكن المشكل الأساسي الذي يواجه حركات التمرد والانتفاضات العفوية كلها هو غياب «البنية التنظيمية» و«المؤسسة المشروعة» التي يمكن أن تحلَّ محل السلطة القديمة وتنشئ نظامًا جديدًا على أنقاض النظام القديم. لهذا سرعان ما تخبو جذوة التمرد فلا تصل الانتفاضة إلى مداها، وتتحقق مطالب الحشود التي انخرطت في النضال. ومع ذلك، لا تكاد الانتفاضات والاحتجاجات تختفي من مسرح التاريخ، إنها بمنزلة الحدث الدوري الذي يظهر في كل مرة ردة فعل على القمع والاستغلال.

يذهب هاردت ونيغري إلى أن هذه الانتفاضات الشعبية[78] «تحدّد في العمق ليس ميكانيزمات القمع فحسب، بل أيضًا بنى السلطة ذاتها»[79]: ما دام هناك سلطة متناقضة مع تطلّعاتهم ومصالحهم،

(75) لا تعني فكرة نهاية السياسة انعدام الحاجة إلى الفعل السياسي والمؤسسات السياسية، بل تعني انعدام الفعل المعياري للدولة، بحسب نظرة محددة ومسبقة إلى العالم، ينظر:

Pierre Birnbaum, *La Fin du politique* (Paris: Editions du Seuil, 1975); Zaki Laidi, *La Gauche à venir: Politique et mondialisation* (La Tour–d’Aigues: Éditions de l’aube, 2001), p. 25.

(76) هورست أفهيلد، **اقتصاد يغدق فقرًا**، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة 335 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، ص 285.

(77) Hardt & Negrri, p. 341.

(78) كلمة Jacquerie تدل على انتفاضات الفلاحين والفقراء التي عرفت في أوروبا في القرن الرابع عشر الميلادي.

(79) Hardt & Negrri, p. 341.

فسيكون هناك بالضرورة أشكال من التمرّد والانتفاضة والممانعة. لكن ما هو مهم، بحسب نيغري وهاردت، هو أن الممانعة في بعدها الثوري ليست محدودة بالمجال الاقتصادي، كما أكدت ذلك التصورات الشيوعية والماركسية، بل تدور في المجال البيوسياسي[80] كله، أي في المجال الاجتماعي، حيث تدمّر شروط العيش الكريم للجميع وفي الوقت نفسه تصنع شروط الحياة والمحافظة عليها.

خاتمة

تغيّرت النظرة إلى الفقراء عبر التاريخ بحسب دورهم الاقتصادي، وتغيّرت تبعًا لذلك مكانتهم السياسية، لكنهم بقوا في كل مرة مصدر خشية لمن يستحوذون على الثروة ويمسكون بالسلطة، فهم يمثلون خطرًا داهمًا يتهدّد «جمهورية الملكية»، يجب الحذر منه وتجنّبه بالوسائل المادية والرمزية كلها. ونُظِرَ، في الثقافات كلها تقريبًا، إلى الفقراء باعتبارهم أراذل وأشرارًا يستحقون وضعية الحرمان والبؤس. ولم تؤدِ الأديان إلا دور التبرير الأيديولوجي المناط بها في الأزمان كلها: الفقر هو إما عقاب رباني ونتيجة للخطيئة الأولى يتحمّلها الجنس البشري، وإما ابتلاء واختبار لإيمان المؤمنين وصبرهم. لم يمنع ذلك من أن يتحوّل الدين في لحظات تاريخية معينة إلى أيديولوجيا احتجاج ومحرك لتمرد الفقراء ضدّ الطغاة والمستبدين، وذلك انطلاقًا من فهم منشق للتعالي وندائه، وليس عن وعي محايث بحقهم في حياة كريمة وبقدرتهم على التغيير.

إقصاء الفقراء من الملكية هو في الوقت ذاته إقصاؤهم من مجال السياسة، فمن لا حصّة له لا صوت له. لكن مع تطوّر الرأسمالية وتشكّل الديمقراطية التمثيلية في إطار الدولة – الأمة ستنفتح أمام الفقراء آفاق واسعة للمشاركة السياسية. ويمكن القول إن الديمقراطية مكّنت الفقراء «الذين لا حصة لهم» – بعبارة الفيلسوف الفرنسي جاك رونسير Jacques Rancière – من السلطة والثروة من أن تكون لهم حصة ما. طبعًا أخذت تلك الحصة أشكالًا ومقادير مختلفة، مثل الحقوق المدنية والسياسية والرعاية الاجتماعية والاعتراف بالحق في الحقوق.

أدّى تطور الرأسمالية وبلوغها مرحلة العولمة إلى نتيجتين مترابطتين وخطرتين: الأولى هيمنة رأس المال على العمل؛ إذ ما عاد العمل باعتباره قوة وعلاقة اجتماعية ضروريًا للإنتاج، حيث أصبحت الرأسمالية قادرة على التخلي تمامًا عن العمل. وأصبح العمال – إذا كان من الجائز بعدُ أن يُطلق عليهم هذا الاسم – زائدين على الحاجة. وتتعلق النتيجة الثانية بتحوّل جذري في وظيفة الدولة الديمقراطية.

إن الدور الأساسي الذي تعمل الدولة الليبرالية على إنجازه هو خدمة رأس المال، حيث صارت أداة طيّعة في يد أوليغارشية ليس لها انتماء إلى الدولة والشعب، لأنها عابرة الأقاليم أو غير مرتبطة بها Déterritorialisé. وبطبيعة الحال لا يعني ذلك نهاية الدولة أو عدم حاجة المجتمع المعاصر إليها. ليس لنا هنا أن نقدم حججًا تثبت أهمية الدولة والحاجة إليها لتنظيم الحياة الاجتماعية وتحقيق العدالة وضمان حقوق الإنسان، لكن يمكن الاكتفاء بالتذكير بالسياسات الحمائية التي تنتهجها الدولة

(80) Ibid., p. 344.

الليبرالية في إطار العولمة الاقتصادية وانفتاح الأسواق. وفي السياق نفسه يمكن أن نذكر الدور الأمني والعسكري الذي تقوم به الدول المعاصرة.

اقترنت عولمة الاقتصاد بعولمة الفقر، فبسبب إضعاف الدولة المستمر واحتكار مواردها من طبقة أوليغارشية من المتموّلين العالَميين، ازداد عدد الفقراء من المهمّشين والعاطلين. وأدّت السياسات الاقتصادية الليبرالية في إطار ما سُمّي منذ ثمانينيات القرن العشرين «الليبرالية الجديدة» إلى التخلّي عن برامج الرعاية الاجتماعية وتمويل القطاعات العمومية. فأدى ذلك إلى «تدمير» الطبقة الوسطى، أو قل تحوّلها إلى فئة جديدة من بين الفئات الفقيرة والمحرومة. في هذا المناخ ما عاد ثمة معنى للديمقراطية والسياسة، فما كان يسمى «الشأن العام» أو «المصلحة العامة» أو «المشترك»، تحوّل إلى شأن خاص وملكية خاصة. طبعًا لا يتعلق الأمر بقدَر محتوم، بل هي النتائج الحتمية للتوجه الخاطئ للحداثة العقلانية بصفة عامة وللعقل السياسي بصفة خاصة.

لا يمكن التخلص من الفقر من خلال الاستمرار في السير على الطريق نفسها: رأسمالية ليبرالية بلا حواجز (اقتصاد السوق) واختزال دور الدولة في حراسة رأس المال (دولة الحدّ الأدنى). لعل الحلّ لا يكمن في تطبيق نظرية سياسية اقتصادية جديدة أو قديمة تعطي الأولوية للعدالة الاجتماعية، وتركّز على الدور الاجتماعي لرأس المال، كما يرى كثر من المهتمين بمشكلة الفقر اليوم. نحن نرى أنه لا بدّ من إعادة الاعتبار إلى السياسة والديمقراطية الحقيقية، أي أن يقرّر شعب مصيره بنفسه، وفي حال حصول ذلك، فإنه لن يختار لنفسه نمطًا اقتصاديًا يُنتج الفقر.

المراجع References

العربية

أفهيلد، هورست. **اقتصاد يغدق فقرًا**. ترجمة عدنان عباس علي. سلسلة عالم المعرفة 335. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007.

بك، أولريش. **ما هي العولمة**. ترجمة أبو العيد دودو. كولونيا: منشورات الجمل، 1999.

السباعي، مصطفى. **اشتراكية الإسلام**. ط 2. دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، 1960.

صن، أمارتيا. **فكرة العدالة**. ترجمة مازن جندلي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

فوكو، ميشيل. **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**. ترجمة سعيد بنكراد. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

قطب، سيّد. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. ط 14. القاهرة: دار الشروق، 1995.

مارتين، هانس بيتر وهرالد شومان. **فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**. ترجمة عدنان عباس علي. مراجعة وتقديم رمزي زكي. سلسلة عالم المعرفة 238. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998.

ماركس، كارل. **رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي**. ترجمة فهد كم نقش. مج 1. موسكو: دار التقدم، 1985.

الأجنبية

Arendt. Hannah, *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann–Lévy, 1961.

Bastides, Charles. *John Locke: Ses théories politiques et leur influence en Angleterre.* Paris: E. Leroux, 1906 [1679].

Birnbaum, Pierre. *La Fin du politique.* Paris: Editions du Seuil, 1975.

Boitte, Pierre. «A propos de débats récents sur la notion de pauvreté.» *Déviance et Société*. vol. 13, no. 2 (January 1989).

Bourne, H. R. Fox. *The Life of John Locke*. London: H. S. King, 1876 [1697].

Camus, Jean Pierre. *Traité de la pauvreté evangélique* (Besançon, 1634).

Dang, Ai–Thu. «Fondements des politiques de la pauvreté: Notes sur 'The Report on the Poor' de John Locke.» *Revue Economique*. vol. 45, no. 6 (Novembre 1994).

Dufermont, Jean–Claude. «Les Pauvres d'après les sources Anglo–saxonnes du VII au XI e Siècle.» *Revue du nord*. vol. 50, no. 197 (Avril–Juin 1968).

Fontaine, Laurence. «La Justice sociale selon Amartya Sen.» *Esprit*. vol. 10, no. 145 (Octobre 2010).

Galibert, Thierry. *Le Mépris du peuple*: *Critique de la raison d'état.* Cabris: Editions Sulliver, 2013.

Gamel, Claude. *Économie de la justice sociale: Repères éthiques du capitalisme.* Paris: Éditions Cujas, 1992.

Gilardone, Muriel. «Contexte, sens et portée de l'approche par les capabilités de Amartya Kumar Sen.» PhD. Dissertation. Lyon II University. Lyon. 2007. at: https://bit.ly/2YLc7nQ

Gorz, André. *Métamorphoses du travail: Quête du sen.* Paris: Editions Galilée, 1988.

Grell, Paul & Anne Wery. «Le Concept de pauvreté: Les Diverses facettes institutionnelles de la pauvreté ou les différentes naturalisations de ce concept.» *Courrier Hebdomadaire du CRISP*. vol. 25, no. 771 (January 1977).

Hardt, Michael & Antonio Negrri. *Commonwealth*. Elsa Boyer (trad.). Collection Folio Essai. Paris: Gallimard, 2012.

Hayek, Friedrich August. *Droit, législation et liberté: Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique.* R. Audouin (trad.). vol. 3. Collection Libre Echange. Paris: PUF, 1983.

Heidegger, Martin. *La Pauvreté*. Philippe Lacoue–Labarthe & Ana Samardzija (Prés. & trads.). Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.

Laidi, Zaki. *La Gauche à venir: Politique et mondialisation.* La Tour–d'Aigues: Éditions de l'aube, 2001.

Lallemand, Léon. *Histoire de la charité*. vol. 4. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1910.

Lallement, Jérôme. «Les Economistes et les pauvres: De Smith à Walras.» Paper Presented at the Colloque Inégalités et Pauvreté dans les Pays Riches. IUFM Auvergne. Chamalières. 20/1/2012.

Mack, Joanna & Stewart Lansley. *Poor Britain*. A. H. Halsey (forward). London: George Allen & Unwin, 1985.

Organisation des Nations Unies. CODESC. *Questions de fond concernant la mise en œuvre du pacte international relatif aux droits economiques, sociaux et culturels.* Genève, 23 Avril – 11 Mai 2001.

Platon. *Le Banquet*. 203 a–204 a. Emile Chambry (trad. & not.). Paris: Garnier–Flammarion, 1964.

Sen, Amartya Kumar. «Poor, Relatively Speaking.» *Oxford Economic Papers*. vol. 35, no 2 (1983).

________. «Mortality as an Indicator of Economic Success and Failure.» *The Economic Journal.* vol. 108, no. 447 (January 1998).

Souletie, Jean–Louis. «La Théologie politique et le combat contre la pauvreté.» *Transversalités*. vol. 3, no. 111 (2009).

Vivre en Dignité au XXIe Siècle: Pauvreté et inégalité dans les sociétés de droits humains: Le Paradoxe des démocraties. Strasbourg: Council of Europe, 2013.





زيغمونت باومان

الحداثة والهولوكوست

ترجمة: حجاج أبو جبر - دينا رمضان
تقديم: عزمي بشارة

يعتبر هذا الكتاب دراسة سوسيولوجية دقيقة عن جوهر الحداثة الغربية من خلال نقد «الهولوكوست»، ومحاولة جادة لتفكيك القوالب السائدة في فهم الحداثة، مستعينًا بماكس فيبر وماكس هوركهايمر وتيودور أودورنو وحنة أرندت وغيرهم من رواد نقد الحداثة الغربية؛ كما يعتبر تفكيكًا لمحاولة الغرب الحضاري تحديد معنى الإبادة النازية لليهود باختزالها وفرض منطقه الضيق عليها بنزعها من سياقها السياسي .

يرفض الكتاب أيضًا محاولات التعامل مع الهولوكوست بوصفها مشكلة ألمانية أو مأساة يهودية تخص التاريخ اليهودي وحده، بل يرى أنها مشكلة من مشكلات المجتمع الغربي والحضارة الغربية، ويضعها في سياق الحداثة الغربية العقلانية، ويؤكد أن النازية الألمانية لم تخرج أبدًا في جرائمها الوحشية عن إطار الحداثة العلمية، بل هي طبقت الحداثة على أكمل وجه. ولا يفوت الكاتب تسليط الضوء - في مراجعة نقدية فارقة - على تعاون المجالس اليهودية مع النازيين، والدور الوظيفي الذي قامت به من حيث إمداد الألمان بالمعلومات والمال والعمال وأفراد الشرطة.

رشيد بن بيه | Rachid Benbih*

الهجرة الموجَّهة لطلاب العلوم الدينية من غرب أفريقيا إلى «سوس» بجنوب المغرب: السياسة والتأهيل الديني وإنتاج النخب

Migration of Religious Studies Students from West Africa to Souss in Southern Morocco: Politics, Religious Education and the Production of Elites

ملخص: تبحث هذه الدراسة في الهجرة الموجهة لطلاب العلوم الدينية إلى المغرب، وتأثيرها في الديناميات الدينية في غرب أفريقيا، وتحلل دور هذه المدارس في تكوين نخب قادرة على الدفاع عن الإسلام الشعبي، ومواجهة توسع الإسلام الحركي في هذه المنطقة. وتتبنى مقاربة سوسيوتاريخية لتحليل «الثابت والمتحول» في التعليم الديني بعد هيكلة المغرب لهذا المجال بدءًا من سنة 2004. وتدرس تنظيم التأهيل الديني، ومضامينه، ومواصفات الطلاب ومخرجات التكوين الديني وآفاقه. كما تكشف عن الرهانات المعقودة على النخب الدينية المُكَوَّنة في المغرب للتأثير في سياسة بلدان غرب أفريقيا التي تنهض فيها المؤسسات الدينية والطرق الصوفية بأدوار سياسية فاعلة.

كلمات مفتاحية: المدارس الدينية، التأهيل الديني، السياسة الدينية، الغرب الأفريقي، النخب الدينية.

Abstract: This study examines the migration of religious students to Morocco and their role in influencing the religious dynamics in West Africa. It analyzes the role of these schools in forming elites capable of defending popular Islam and confronting the expansion of Islamism in this region. It adopts a socio–historical approach to analyse the constant and the variable in religious education following Morocco's structuring of the curriculum in 2004. It examines how religious qualifications are organised and the implications of that and the characteristics of the students and outputs and prospects of religious education in Morocco. The study also reveals the interests for Moroccan religious elites in influencing policy in West Africa, where religious institutions and Sufi orders play active political roles.

Keywords: Religious Schools, Religious Qualification, Religious Politics, West Africa, Religious Elites.

* أستاذ علم الاجتماع بالمدرسة الوطنية للهندسة المعمارية في أغادير، وبكلية الآداب جامعة ابن زهر، المغرب.

Professor of Sociology, National School of Architecture, Agadir and the Faculty of Arts and Humanities, Ibn Zohr University, Morocco.

مقدمة

تعود هجرة طلاب العلوم الدينية من بلدان الغرب الأفريقي إلى المغرب إلى فترات موغلة في القدم[1]؛ إذ تُورِد بعض الدراسات التاريخية إشارات إلى هذا الموضوع في معرض الحديث عن دور جامع القرويين في فاس الذي أسس سنة 859م. فقد استقبل هذا الجامع «خلال قرون عدة أجيالًا من الصحراء والسودان الغربي الذين يفدون للارتواء من منابع العلم واكتساب المعارف على أيدي كبار العلماء»[2].

وقد حصلت، في هذا الجانب، قطيعةٌ في التواصل بين المغرب وبلاد السودان (الغرب الأفريقي حاليًا)، بعد الاحتلال الفرنسي لجزءٍ مهمّ من هذه المنطقة التي سَمَّتها فرنسا «أفريقيا الغربية الفرنسية» Afrique Occidentale Française، إذ اتخذت الإدارة الاستعمارية في هذه المنطقة إجراءاتٍ إداريةً «لعزل جنوب الصحراء عن الشمال الأفريقي، منذ سنوات 1906–1913، مخافة انتشار الفكر التحرري»[3]، مما ساهم في توقف توافد الطلاب من تلك المنطقة إلى فاس[4].

وساد الاعتقاد أن فاس تعتبر، وحدها، مؤسسة الاختيار بالنسبة إلى الطلاب المتحدرين من بلدان أفريقيا، على الرغم من أن هناك مدارس دينية في مناطق أخرى من المغرب، تؤدي دورًا مماثلًا للدور الذي تؤديه فاس في استقطاب طلاب الدين من آفاق تتجاوز حدود المغرب، مثل مكناس ومراكش وتارودانت، وهو ما جعلنا نختار مدارس سوس[5] الدينية في هذه الدراسة، بهدف الخروج من مركزية فاس.

---

(1) يعتبر الأديب الشاعر أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الكانمي (ت. 608هـ/1212 م) من أقدم الوافدين الأفارقة المعروفين إلى المغرب. وللاطلاع على نماذج من علماء أفارقة قدموا إلى المغرب طلبًا للعلم. يراجع مقال العالم النيجري: عبد الله بن إدريس أبو بكر ميغا، «المدرسة المالكية المغربية وامتداداتها الأفريقية»، **دعوة الحق**، العدد 462 (آب/ أغسطس 2018)، ص 133.

(2) أحمد الأزمي، «دور الزاوية التيجانية في توطيد الروابط بين مدينة فاس وأفريقيا جنوب الصحراء»، في: **فاس وإفريقيا: العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية**، سلسلة ندوات ومناظرات 3 (الرباط: معهد الدراسات الإفريقية، 1996)، ص 242.

(3) Sambe Bakary, *Islam et diplomatie: La Politique africaine du Maroc* (Rabat: Marsam, 2010), p. 102.

(4) وتؤكد نتائج هذا الانقطاع دراسة روجي لوتورنو حول فاس في عهد الحماية التي لم تشر إلى وجود أفارقة في جامع القرويين في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. ففي هذه الفترة كانت ست مدارس تابعة للقرويين تستقبل نوعين فقط من الطلبة: الفاسيون والآفاقيون من باقي بوادي المغرب ومدنه، وهي: مدرسة الصفارين ومدرسة العطارين ومدرسة المصباحية ومدرسة الشراطين حول جامع القرويين، ومدرسة باب عجيسة، وأخيرًا مدرسة مولاي عبد الله. ينظر: روجي لوتورنو، **فاس قبل الحماية**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، ج 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ص 667. ولم يبدأ التواصل بين جنوب الصحراء وشمالها إلا بعد الاستقلال، إذ وقعت اتفاقيات التبادل العلمي بين المغرب، وعدد من الدول الأفريقية، فقد أسس المغرب بتاريخ 9 تموز/ يوليو 1976 الوكالة المغربية للتعاون الدولي L'Agence marocaine de coopération internationale بهدف تنمية مجموع العلاقات الاقتصادية والتقنية والعلمية والثقافية مع البلدان الصديقة للمغرب، وتتكلف بتقديم منح الدراسة والتدريب للطلاب الأجانب، وتشرف على توزيع نسبة المقاعد المخصصة لهؤلاء في كل جامعة بالتنسيق مع الوزارة المكلفة بالتعليم العالي، وتكوين الأطر والبحث العلمي. وخصص الحي الجامعي الدولي بالرباط لطلاب الدول الأفريقية، ويضم حوالي 800 سرير. ينظر:

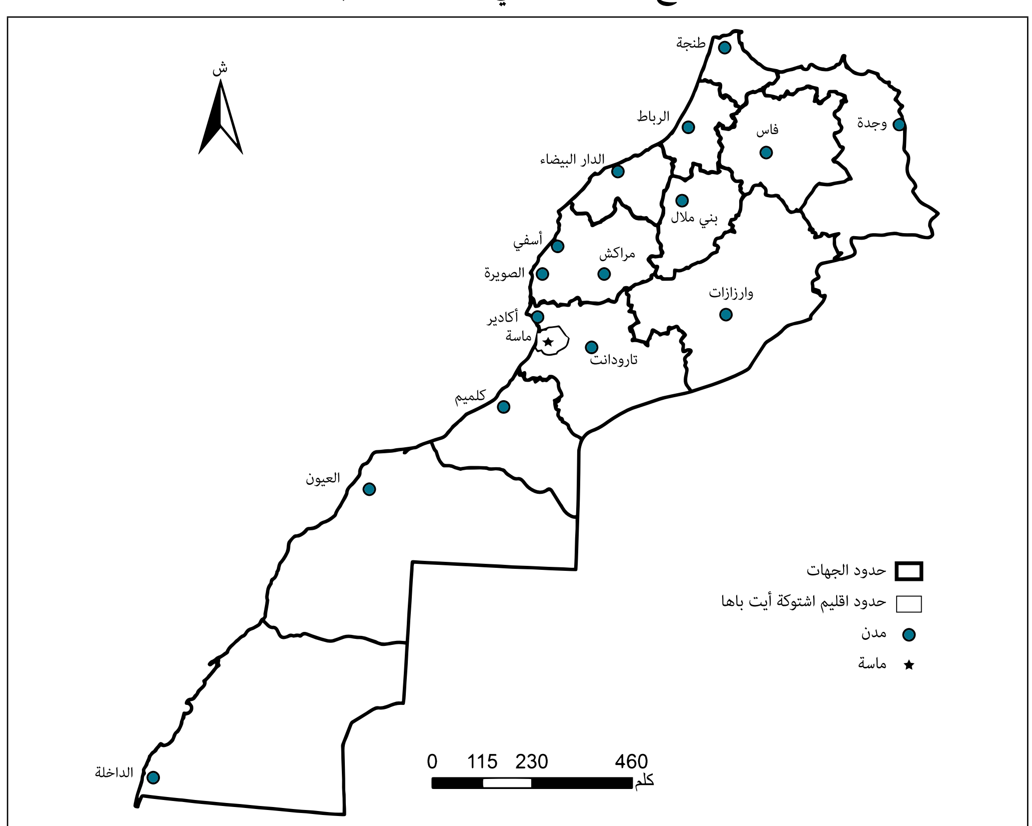
Mustapha Haddou, «La Coopération maroco–africaine dans le domaine de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique,» in: Yahya Abou El Farah et al., *La Coopération Maroco–Africaine* (Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2010), p. 253.

وشمل تجديد هذا التواصل مجددًا التعليم الديني التقليدي، بعد تجديد دور جامع القرويين، بعدما أعطى الملك الحسن الثاني أوامره بافتتاحه سنة 1987.

(5) يعتبر مصطلح سوس من المصطلحات الجغرافية والتاريخية التي عرف مدلولها تغييرات كثيرة عبر التاريخ، إذ كانت كلمة «سوس» تدل على المغرب كله، يقصد مثلًا بالسوس الأدنى المنطقة الواقعة ما بين طنجة شمالًا ومراكش جنوبًا، وبالسوس الأقصى المنطقة الممتدة من مراكش إلى مصب درعة جنوبًا. ينظر: محمد حنداين، **المخزن وسوس (1672–1822): مساهمة في دراسة تاريخ الدولة بالجهة** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2005)، ص 57.

تقع منطقة سوس ماسة في وسط المملكة المغربية، وتمتد من الأطلس الكبير شمالًا إلى مصبِّ وادي درعة جنوبًا، ومن المحيط الأطلسي غربًا إلى الحدود الجزائرية شرقًا. تبلغ مساحتها 53789 كيلومترًا مربعًا، ويقدر عدد سكانها بنحو 2676847 نسمة بحسب آخر إحصاء للسكان والسكنى (2014)[6]. يبرر اختيارَ سوس في هذه الدراسة جملةُ عوامل؛ أولها: الدور التاريخي للمدارس الدينية في هذه المنطقة، وثانيها: تَضمُّن منطقة سوس أكبر عدد من هذه المدارس في الفترة الحالية، ففي آخر تقرير وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية[7] (2017–2018)، تحتضن جهة سوس ماسة ما يقارب 23 في المئة من المدارس العتيقة على الصعيد الوطني، والتي يبلغ عددها 289 مدرسة. وثالثها: شروع هذه المدارس في سوس في استقبال بعثات أجنبية من طلاب البلدان الأفريقية في إطار سياسة المغرب الدينية في أفريقيا؛ إذ بلغ عدد الأجانب الذين يتابعون دراستهم الدينية في مدارس سوس العتيقة 100 طالب أجنبي، منهم 10 إناث، أي ما يمثل نسبة 1.53 في المئة، مما مجموعُه 6555 طالبًا يتابعون دراستهم[8].

موقع منطقة ماسة في خريطة المغرب



المصدر: من إعداد الباحث.

(6) محمد عبد الرحمان برادة (إشراف)، **دفاتر الجهوية: جهة سوس ماسة** (الدار البيضاء: مطبعة دار النشر المغربية، 2017)، ص 18.

(7) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، **إحصائيات مؤسسات التعليم العتيق: الموسم الدراسي 2017–2018** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2017)، ص 55، شوهد في 2019/9/18، في: https://urlz.fr/ayEF

(8) المرجع نفسه، ص 72.

وإن ما يدعو إلى دراسة هذا الموضوع هو كشف دور المدارس العتيقة في المغرب في إنتاج النخب الدينية لمصلحة دول الغرب الأفريقي، وخاصة مدارس سوس من جهة، وبحث السياقات الجديدة لتوافد البعثات التعليمية الدينية على المغرب، ورهاناتها المستقبلية من جهة أخرى. وما يدعونا أيضًا إلى هذه الدراسة هو أن الإحصائيات الرسمية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية لا تنشر أي معلومات حول هذا الموضوع ذي الحساسية الدينية، ما يعني أن البحث في هذا المجال يساهم في كشف ما سكتت عنه المؤسسات الرسمية من معطيات حول البعثات الدينية من بعض بلدان الغرب الأفريقي إلى المغرب.

لم يتم حتى الآن، بحسب معرفتنا، البحث في هذا الموضوع؛ إذ ظل الانطباع عن المدارس العتيقة في الأذهان أنها مؤسسات غير ذات أهمية، بالرغم من الدور الاستراتيجي الموكول إليها منذ بدايات هيكلة الحقل الديني في المغرب سنة 2004[9]. وللاشتغال على هذه المسألة يمكن صياغة إشكالية استفهامية تنهض على سؤالين: كيف يساهم التأهيل الديني للمدارس العتيقة في المغرب في إنتاج نخب دينية لفائدة دول الغرب الأفريقي؟ وكيف يساهم المغرب في التأثير في نموذج الإسلام في بلدان هذه المنطقة بواسطة النخب الدينية المكونة في المغرب؟

تفترض الدراسة أنّ التكوين الديني للأجانب في المدارس الدينية المغربية - كما هو الشأن بالنسبة إلى الطلاب المغاربة - يهدف إلى تكوين نخب قادرة على مواجهة أطروحات الفكر السلفي الحركي في المغرب وفي بلدان الغرب الأفريقي، وأن هذه المدارس الدينية العتيقة ليست سوى حلقة انتقاء وسيطة، تفرز أفرادًا بكفايات كبيرة لولوج مصاف النخبة، المشروط باستكمال التكوين في المؤسسات العليا التابعة لجامعة القرويين (خاصة معهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات وجامع القرويين للتعليم النهائي العتيق بفاس)، إذ لا يمكن مثلًا الوصول إلى جامع القرويين إلا بعد الحصول على شهادة البكالوريا للتعليم العتيق، كما قَرَّر ذلك إصلاح نظام التعليم في هذا الجامع لسنة 2015[10]، وأن اختيار مدارس سوس ينبني على كون تقاليد التدريس في هذه المنطقة كانت على الدوام تستند إلى الفقه المالكي.

لقد «كان من خصوصيات المدارس العتيقة بسوس، إلى جانب كونها مؤسسة تعليمية لاكتساب المعارف، أنها تشكل بيئة اجتماعية تجعل طلابها يتشيعون بالمذهب المالكي [...] وأغلب الفقهاء

(9) «الدار البيضاء 30 أبريل 2004: خطاب جلالة الملك حول إعادة هيكلة الحقل الديني»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المغرب)، 30 نيسان/ أبريل 2004، شوهد في 2017/5/15، في: https://urlz.fr/axNz

(10) «ظهير شريف رقم 1.15.71 صادر في 7 رمضان 1436 (24 حزيران/ يونيو 2015) يقضي بإعادة تنظيم جامعة القرويين»، **الجريدة الرسمية**، 2015/6/25، ص 5991، شوهد في 2019/7/11، في: https://bit.ly/2Y0LzSn

يقضي بإعادة تنظيم جامعة القرويين كمؤسسة عمومية للتعليم العالي والبحث العلمي، تتمتع بالشخصية الاعتبارية والاستقلال البيداغوجي والعلمي. وتضم جامعة القرويين حاليًا المعاهد التالية: مؤسسة دار الحديث الحسنية، ومعهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية بالرباط، ومعهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات، والمعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، ومعهد الفكر والحضارة الإسلامية بالدار البيضاء، وجامع القرويين للتعليم النهائي العتيق بفاس.

السوسيين على هذا الاتجاه، وذلك على عكس ما نجده عند فقهاء فاس والمدن المغربية الأخرى»[11]. ولعل وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الحالي أحمد التوفيق[12]، المُلِمّ بتاريخ المغرب، على دراية بهذه الخاصية، وهو المشارك والمتتبع، قبل استيزاره، نشاط جمعية علماء سوس منذ سنوات، ما جعله يفضل توجيه فئات من البعثات الدينية إلى مدارس سوس.

وتفرض طبيعة الموضوع تبني مقاربة سوسيوتاريخية، من شأنها أن تضيء الانتقالات الحاصلة في التكوين الديني في المغرب من جهة، وفي أجيال وجنسيات طلاب العلوم الشرعية الوافدين من بلدان الغرب الأفريقي على المدارس الدينية المغربية من جهة أخرى.

تعتمد هذه الدراسة على المصادر التاريخية حول الحركة الدينية بسوس، والمعاينات الميدانية[13] لمؤسسات التعليم الديني في هذه المنطقة وخاصة المدرسة الصوابية[14]، وروايات الطلاب - الإخباريين الذين تخرجوا حديثًا في هذه المدارس، ومجموعة وثائق منشورة (بلاغات، صور، نشاطات، إخبارات، منشورات وزارة الأوقاف، معهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين الدينيين)، تُمكِّن من توفير معلومات حول نشاط المدارس الدينية، ثمّ تجاوز صعوبات القَبُولِ الكلي في ميدان البحث بالنظر إلى المشاكل التي يمكن أن يسببها ذلك للقيِّمين على شؤون هذه المدارس، كما تستند هذه الدراسة إلى أبحاث تطرقت إلى مدارس التعليم الديني[15]، في مصر وسورية تحديدًا، من أجل المقارنة، وكتابات أخرى حول دور الطرق الصوفية والمدارس الدينية في بلدان الغرب الأفريقي من أجل تحليل رهانات التكوين الديني لطلاب البلدان الأفريقية في المغرب[16].

بناء على ما تقدّم، نهتمّ في مرحلة أولى بالبحث في بدايات توافد الطلاب من البلدان الأفريقية على المدارس الدينية في سوس جنوب المغرب، وفي مرحلة ثانية نركّز على حالة مدرسة دينية عرفت توافدًا لهؤلاء الطلاب وهي المدرسة الصوابية؛ إذ تكفي دراسة مدرسة دينية واحدة من هذه المدارس لمعرفة التطورات التي عرفها باقي مؤسسات التعليم الديني التقليدية بالنظر إلى خضوعها للنظام نفسه، ونعتقد أن هذا التَّمشي سيساعد في مرحلة ثالثة على تحديد خصائص طلاب العلوم الدينية، وتَبَيُّن البرامج الدينية التي يتلقونها، والآفاق التي يفتحها لهم هذا التكوين.

(11) عمر آفا، «المعهد الإسلامي بتارودانت: تجربة فريدة في خدمة المذهب المالكي في أفريقيا»، في: جمعية علماء سوس، **منجزات جمعية علماء سوس** ([د. م.]: منشورات جمعية علماء سوس، 2000)، ص 86–87.

(12) تولى وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية أول مرة سنة 2002، وتم تعيينه في المنصب نفسه مرة ثانية سنة 2007، ومرة ثالثة سنة 2011، ورابعة سنة 2017، وما زال يشغل إلى الآن هذا المنصب. كان قبل استيزاره أستاذًا جامعيًا للتاريخ بجامعة محمد الخامس بالرباط.

(13) زرنا مدرسة الصوابي ثلاث مرات، في آذار/ مارس وأيار/ مايو وحزيران/ يونيو 2017.

(14) كانت في الأصل زاوية تسمى بالأمازيغية «أكدال أمرزكان»، لذا يطلق عليها المدرسة الأكدالية، أسسها أحمد الصوابي في النصف الأول من القرن الثاني عشر الهجري، توفي سنة 1149هـ/ 1736م. ينظر: محمد المختار السوسي، **مدارس سوس العتيقة: نظامها – أساتذتها** (طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص 111.

(15) تتمثل بكتاب حنا بطاطو، ومُؤلَّف تيموثي ميتشل، اللذين سنشير إليهما في ما سيأتي.

(16) ويتعلق الأمر بدراسات كل من أوبريون كروز O’Brien Cruise، ودافيد روبنسون David Robinson، وليوناردو فيلالون Leonardo A. Villalón، وبول لوبيك Paul Lubeck، وميري ميسكيت Mervyn Hiskett. ينظر المراجع الأجنبية.

أولًا: المدارس الدينية بسوس والبدايات الحديثة لتوافد طلاب المدن الأفريقية

تفرض علينا المقاربة السوسيوتاريخية، التعرض لبدايات ظهور المدارس العتيقة في جنوب المغرب بسوس، لرصد الانتقالات التي وسمت تاريخ هذه المدارس، وكشف التغيير الذي شمل جنسيات الطلاب المتوافدين على المدارس الدينية بسوس، وأشكال التجديد الذي مسَّ تدريسها (المدارس) المعارف الدينية والشرعية.

ليست ظاهرة المدارس العتيقة خاصية مميزة لمنطقة سوس وحدها؛ إذ عرفت مناطق المغرب المختلفة تأسيس هذا النوع من المدارس منذ دخول الإسلام إليها، غير أن فاس تظلّ المدينة الأشهر في مجال استقطاب الطلاب الأجانب، ومثال ذلك أن علماء كبارًا إما تلقّوا و/ أو استكملوا تعليمهم في جامع القرويين مثل أحمد التيجاني[17] شيخ الطريقة التيجانية واسعة الانتشار في بلدان الغرب الأفريقي مثل السنغال ومالي وغينيا وساحل العاج. وغالبًا ما تُخفي شهرة فاس دور منطقة سوس في ربط علاقات التواصل بين دول الغرب الأفريقي؛ إذ نشر خريجو المدارس الدينية في سوس العلم في بعض دول الغرب الأفريقي مثل ما قام به الشيخ أحمد أحُوزي، المتحدّر من قرية أمْلنْ في تفراوات بسوس، من مجهود لنشر الدين في مالي، وبالضبط في توغازي التي استقر فيها أواخر القرن الثاني عشر الهجري (من 1688 إلى 1784م) لبث الإشعاع العلمي في أفريقيا»[18].

لقد خصص المختار السوسي كتاب **سوس العالمة**[19] للحركة العلمية في منطقة سوس، وبيَّن أن مدرسة سيدي وكَّاك[20] تعتبر أول مدرسة انطلقت منها حركة عبد الله ياسين[21] التي كوّنت الدولة المرابطية، ويفترض هذا المؤرخ وجود مدارس سبقتها رغم اعترافه بعدم امتلاك معلومات دقيقة حول هذا الأمر. يقول المختار السوسي: «وإن كان ما يعرفه التاريخ اليوم من تلك الأولية [مدرسة وكَّاك]. لا يدلّ ذلك على أنها هي الأولى في الواقع، فإن هناك بصيصًا يتراءى منه أن حركة علمية موجودة مع مدرسة (وكَّاك) هذه، وربما كانت قبلها، ولا حركة علمية بدون مدرسة»[22].

لقد عرفت سوس حركة علمية مزدهرة ما بين القرن التاسع الهجري (من 1397 إلى 1493م) والثالث عشر الهجري (من 1785 إلى 1881م)، قبل أن تعرف فيما بعد تراجعًا. وتساعدنا كتابات السوسي في إنجاز تحقيب للمدارس الدينية في سوس كالآتي:

(17) ولد سنة 1737، في قرية عين ماضي جنوب الجزائر، غادر بلده في اتجاه فاس سنة 1757م للاستزادة من العلم، عاد إلى تلمسان لينطلق منها إلى الحج، فتونس ثم تلمسان مرة أخرى، ليلتحق بفاس، التي توفي بها سنة 1815م.

(18) الحسن العبادي، «أحمد أحوزي ونشره للعلم في أفريقيا»، في: جمعية علماء سوس، ص 76.

(19) ينظر: محمد المختار السوسي، **سوس العالمة** [د. م.]: مؤسسة بنميرة للطباعة والنشر، 1974).

(20) فقيه مغربي (ت. 445هـ/ 1054م) تتلمذ على يد أبي عمران الفاسي (ت. 430هـ/ 1039م) في القيروان، وأسس رباط أجلو الذي يبعد 100 كلم عن أكادير جنوبًا.

(21) يعتبر عبد الله بن ياسين (ت. 475هـ/ 1059م) أحد أهم مؤسسي الدولة المرابطية التي حكمت المغرب خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين) وامتد نفوذها إلى الأندلس شمالًا ونهر السنغال جنوبًا.

(22) السوسي، **سوس العالمة**، ص 17.

1. المرحلة الأولى: من القرن التاسع الهجري إلى القرن الثالث عشر الهجري (1881–1785)

وصف المختار السوسي هذه الفترة وصفًا لم يشكك فيه أي من الباحثين بعده، إذ اكتفى هؤلاء بالأخذ منه من دون نقد[23]، فمنذ القرن الخامس الهجري (من 1009 إلى 1105م) إلى نهاية الثامن الهجري (من 1300 إلى 1396م) لم تكن حالة سوس مُبهجة؛ إذ لم تتطور الحركة العلمية في هذه المنطقة إلا مع بداية القرن التاسع الهجري (من 1397 إلى 1493م). يقول المختار السوسي: «كان القرن التاسع قرنًا مجيدًا في سوس، ففيه ابتدأت النهضة العلمية العجيبة التي رأينا آثارها في التدريس والتأليف وكثرة تداول الفنون»[24]، كما واصلت المدارس العتيقة ازدهارها في عهد الدولة العلوية فقد تكاثرت هذه «المدارس، وزخرت بالطلبة، حتى إنّ معظم المدارس السوسية لا نراها أسست إلا في هذا العهد»[25].

2. المرحلة الثانية: القرن الرابع عشر الهجري (1882–1978)

مع نهاية القرن الثالث عشر الهجري (من 1785 إلى 1881م)، عرفت مدارس سوس العتيقة اضمحلالًا وجمودًا بسبب ضعف السلطة المركزية (المخزن)، والتغلغل الاستعماري منذ احتلال الجزائر سنة 1830م، وصراع القبائل حول السلطة والمجال، وانتشار المجاعات والأوبئة[26]، وهو ما أدى بنخب سوس في منتصف القرن العشرين الميلادي إلى التفكير في إعادة إحياء مجد سوس العلمي والأدبي، ما فتح مرحلة جديدة في تاريخ المدارس العتيقة في سوس بدأت أولًا بتأسيس جمعية علماء سوس سنة 1953، فقد كان من ضمن برنامجها، إضافة إلى تأسيس معهد إسلامي بالمنطقة (تارودانت)[27]، يكون بداية حركة علمية تسترجع بها سوس مجدها العلمي، وتُمثِّل بها المكانة التاريخية التي احتلتها سابقًا.

لم تورد المصادر المتوافرة حول المدارس العتيقة في سوس جنوب المغرب أي إشارة إلى وجود الطلبة من بلدان أفريقية[28]. ويعود ذلك في نظرنا إلى وجود هذه المدارس في منطقة بعيدة عن سلطة الدولة المركزية (منطقة السيبة) التي لا تخضع لنفوذها إلا مدينة تارودانت وتيزنيت. ولم يبدأ توافد

(23) تنطلق الدراسات حول الحركة الدينية بسوس من إرث المختار السوسي (عالم دين، ومقاوم ومؤرخ ولد سنة 1900 وتوفي سنة 1963)، ومثال ذلك أن مؤلف كتاب **المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس** لم يُبْدِ في كتابه من أربعة أجزاء أي نقد للمختار السوسي. ينظر: المتوكل عمر الساحلي، **المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس**، ج 1 (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1985)، ص 45.

(24) السوسي، **سوس العالمة**، ص 20.

(25) المرجع نفسه، ص 22.

(26) ينظر: محمد الأمين البزاز، **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، سلسلة رسائل وأطروحات 18 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992)، ص 163.

(27) مدينة مغربية عريقة تقع في منطقة سوس ماسة. شهدت عصرها الذهبي في عهد الدولة السعدية، إذ قام الأمير محمد الشيخ (حكم ما بين 1540 و1557م) بتحصين المدينة وتجديد مبانيها.

(28) من بين هذه المصادر إضافة إلى كتابات المختار السوسي، نذكر: إبراهيم أعراب (تقديم ودراسة)، **الرحلة المانوزية: محمد بن أحمد المانوزي السوسي: دراسات في سرديات الهامش وتشكل النخبة الدينية المحلية**، سلسلة من أدب الرحلات والمذكرات (الرباط: دار الأمان، 2015).

البعثات الطلابية من دول الغرب الأفريقي على المغرب إلا في فترة بعث المدارس الدينية وتجديدها قبيل استقلال المغرب.

بدأ بعث المدارس العتيقة في سوس وتجديدها قبل الاستقلال، وتحديدًا سنة 1950. فقد تكوّن وفد من التجار السوسيين في المدن، وقدّموا التماسًا إلى الملك محمد الخامس (أواخر نيسان/ أبريل 1950) يتضمن نقطتين: إلغاء المحاكم العرفية، وإصلاح المدارس العتيقة. وقد ساعدت جمعية علماء سوس التي تَكوَّنت في نيسان/ أبريل سنة 1953 بمراكش في تأسيس المعهد سنة 1956، والذي أريد له أن يكون «امتدادًا للمدرسة الوكَّاكية وتجديدًا للحركة العلمية»[29] بسوس. وهكذا ساهم المعهد في إطلاق دينامية «التجديد الديني» في المنطقة؛ إذ أسس فروعًا له في عدة مدن وقرى مجاورة في تيزنيت وماسة، وأيت باها، وتالوين، وأكلو[30].

ولم يعرف المعهد في بداياته توافد الأجانب، ولم يسجل مثل ذلك إلا منذ سنوات 1960. كما لم يكن هذا التوافد تلقائيًا، فقد قَدِم الفوج الأول بعد طلب وفد جمعية اللغة العربية في السنغال[31] تسجيل الطلبة في هذا المعهد، كما نقرأ في المقتطف التالي: «كانت البداية من السنغال سنة 1960 بمبادرة من جمعية مدرسي اللغة العربية بالسنغال، فكانت البعثة الأولى من الطلبة الذين صادفوا بين إخوانهم طلبة وأساتذة كل تجلة وترحاب، في جوٍّ إسلامي يسوده الجد والعمل من أجل التحصيل»[32].

هكذا بدأ قدوم الطلاب في الموسم الدراسي 1960–1961؛ حيث تسجّل 24 طالبًا، وفي الموسم 1962–1963 التحق بالمعهد 14 طالبًا. وفي 1966–1967 توافد الطلاب من موريتانيا ومن ساحل العاج، وتنوعت بلدانهم على نحو واسع منذ 1982–1983 لتشمل مالي وسيراليون وغينيا والنيجر[33].

وبتحويل معهد تارودانت إلى ثانوية عصرية، انقطع توافد الطلاب الأجانب على منطقة سوس، ليُستأنف في بداية الألفية الثانية، وتحديدًا سنة 2002؛ حيث سيوجد الطلبة الأفارقة في المدارس العتيقة للتعليم الديني. ومن بين المدارس[34] التي توصلنا إليها من خلال البحث الميداني[35]:

---

(29) الساحلي، ج 1، ص 44.

(30) تنتمي تيزيت وأكلو إداريًا لإقليم تيزنيت (الإقليم عبارة عن تقسيم إداري يضم مدينة وقرى)، وماسة وأيت باها إلى إقليم اشتوكة أيت باها، وتالوين إلى إقليم تارودانت، وتقع كلها بمنطقة سوس ماسة.

(31) زار وفد من جمعية مدرسي اللغة العربية بدكار المعهد الإسلامي بتارودانت سنة 1960 نظرًا إلى ما يتسم به هذا المعهد من صيت، وبعد عودته إلى دكار أرسل رسالة مؤرخة بـ 14 حزيران/ يونيو 1960، يخبر فيها أنه سيرسل جماعة من الطلبة لمتابعة دراستهم بالمعهد خلال الموسم 1960–1961. وللاطلاع على مضمون الرسائل المتبادلة بين المعهد وجمعية مدرسي اللغة العربية بالسنغال يراجع: الساحلي، ج 1، ص267 وما بعدها.

(32) آفا، ص 90.

(33) المرجع نفسه، ص 93.

(34) يتركز الطلاب الوافدون من بلدان أفريقية في ثلاثة أقاليم هي (إقليم اشتوكة أيت باها: المدرسة الصوابية، وإقليم تارودانت: مدرسة أبي ذر الغفاري، ومدرسة أضار نوامان، وإقليم سيدي إفني: مدرسة أكجكال)، بينما لا يسجل أي وجود لهؤلاء في باقي الأقاليم التي تدخل في نطاق سوس ماسة درعة مثل عمالة أكادير إداوتنان، وإقليم طاطا، وعمالية إنزكان أيت ملول.

(35) نظرًا إلى صعوبات القبول في ميدان البحث، اتبعنا خطة عمل ميداني، «غير مهيكلة»، تتمثل في تحديد لائحة المدارس العتيقة بجهة سوس ماسة، فالبحث ضمنها عن المدارس التي تستقبل طلابًا من دول الغرب الأفريقي، ثم زيارة هذه المدارس بأعيانها.

أ. مدرسة أبي ذر الغفاري في جماعة سيدي أحمد وعمر بإقليم تارودانت.

ب. مدرسة أكجكال للتعليم العتيق بأصبويا إقليم سيدي إفني.

ج. مدرسة أضارنوامان، جماعة تازمورت بإقليم تارودانت للبنين والبنات.

وإذا ما كان التوافد على هذه المدارس في مرحلة أولى (1960–1997) بمبادرة فردية أو جمعيّات دينية، كما هو الأمر بالنسبة إلى الطلاب المتوافدين من السنغال، فإنه في المرحلة الثانية (2004–2017) يندرج في إطار استراتيجية المغرب لهيكلة الحقل الديني، وسياسته الدبلوماسية. ففي الموسم الدراسي 2017–2018، استقبلت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 600 طالب من بلدان أفريقية، ووجهتهم إلى بعض المدارس العتيقة في المغرب.

ثانيًا: التجديد الديني وإعادة إنتاج النخب الدينية

اخترنا المدرسة الدينية الصوابية حَالةً للبحث؛ كونها من المدارس التي شملها التجديد، والتي كانت في فترة زيارة المختار السوسي لها عرضة للخراب، مما دعاه إلى أن يتوجه بالنداء التالي إلى أهل سوس: «فيا ويْح أمة مآثرها أطلال، ثم لا تحفزها الآمال إلى استئناف الأعمال. أتغيض منابع العلم في سوس ثم تطيب لأي سوسي غيور بعدُ حياتُه؟ فأين الهمم وأين العزائم؟ وأين أنتم يا أهل سوس المقاديم؟»[36].

ووقع اختيارنا كذلك على المدرسة نظرًا إلى توافر المعلومات التاريخية التي يمكن استثمارها في التحليل السوسيوتاريخي لتوافد الأفارقة على المدارس العتيقة في المغرب، المختلف عن سياق التوافد على مدينة فاس عبر التاريخ.

تقع المدرسة العتيقة الصوابية في منطقة ماسة التي تنتمي إداريًا إلى إقليم إشتوكة أيت باها، وإلى جهة سوس ماسة، وتبعد 30 كيلومترًا عن مركز أكادير في اتجاه الجنوب. اعتبرت المصادر التاريخية ماسة من المناطق التي بُني فيها المسجد قديمًا، كما أشار ابن حوقل إلى المالكية أهل السنّة بسوس وقتالهم الشيعة «الرافضة»[37].

وتتميز منطقة ماسة بحسب مونوغرافية روبير مونتاني[38] بخصوبة أراضيها وتوافر مياه كافية، مصدرها وادي ماسة، جعلت المنطقة خصبة للزراعة وتربية الماشية، وخاصةً الأبقار، إلى جانب مختلف الصناعات التقليدية. ويتكلم سكان المنطقة باللغة الأمازيغية. ويجد الوافدون على المنطقة، من مدن وبَلْدَات أخرى أنفسهم مجبرين على تعلم اللغة المحلية، ما يساهم في احتواء الأمازيغية لغات

(36) محمد المختار السوسي، **خلال جزولة**، ج 4 (تطوان: المطبعة المهدية، [د. ت.])، ص 34.

(37) نقلًا عن: محمد المنوني، «المؤسسات التعليمية الأولى بسوس وخصائص المدارس العتيقة بالمنطقة»، في: جمعية علماء سوس، ج 4، ص 61.

(38) Robert Montagne, «Une tribu berbère du sud marocain: Massat,» *Hespéris Tamuda*, vol. 4, no. 4 (1924), pp. 358.

الوافدين ولهجاتهم، الذين سرعان ما يندمجون في النظام اللغوي الأمازيغي السائد في المنطقة. كما حافظت كل قرية من قرى ماسة منذ قرون على تقاليدها الدينية؛ إذ تتوفر كل قرية على مسجد ومقبرة ومدرسة، وفي المسجد يحفظ الطلاب القرآن ويتعلمون أمور دينهم، مما جعل هذه المنطقة تشتهر بمدارسها الدينية، ونشاطاتها الفلاحية والحرفية.

وفي الحصيلة، أدّت المدينة أدوارًا تاريخيةً مهمة، وهو الأمر الذي جعل المصادر التاريخية تشير إليها؛ فقد ذكرها ابن خلدون[39] والبكري[40] والحسن من محمد الوزان المعروف بلِيُون الإفريقي[41] وروبير مونتاني[42].

في أوائل القرن الثاني عشر الهجري (من 1688 إلى 1784)، بنى أحمد الصوابي هذه المدرسة. وهو مُريد زاوية تمكروت التي أسسها أبو إسحاق الأنصاري، القادم من المشرق[43]. تتلمذ الصوابي على يد الشيخ محمد بناصر (1011–1085هـ/ 1602–1674م)، مؤسس الطريقة الناصرية التي تعتبر أول حركة صوفية عرفتها سوس، قبل باقي الطرق الأخرى مثل التيجانية والدرقاوية، بحسب ما تشهد بذلك كتابات المختار السوسي: «ما عرفت سوس هذه الطريقة إلا بواسطة العلماء الذين تخرجوا من تمكروت، فرجعوا يؤسسون المدارس إذ كانوا علماء»[44]، كما هو حال أحمد الصوابي مؤسس المدرسة الصوابية.

ويمكن، وفقًا للمصادر التاريخية[45] التي تَمكنَّا من الوصول إليها، تقسيم تاريخ المدرسة الصوابية إلى مرحلتين؛ أولاهما: مرحلة نَهضت فيها بأدوار تقليدية كما هو حال جميع المدارس العتيقة، والثانية: مرحلة معاصرة تولّت فيها مهمات جديدة، بعد هيكلة الحقل الديني في المغرب. وقد ازدهرت هذه المدرسة ما بين القرن الثاني عشر الهجري (ما بين 1688 و1784) والرابع عشر الهجري (من 1882 إلى 1978). ويبين أهمية المدرسة في تلك الفترة نوعية خريجيها، وعلاقتها بالمجتمع، وطبيعة الوظائف التي كانت تنهض بها.

(39) عبد الرحمن بن خلدون، **كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأعظم**، ج 6 (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971)، ص 69.

(40) أبو عبيد الله البكري، **الممالك والمسالك**، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري، ترجمة سعد عزاب، ج 2 ([د. م.]: الدار العربية للكتاب/ بيت الحكمة، 1992)، ص 835.

(41) الحسن من محمد الوزان الفاسي، **وصف إفريقيا**، ج 1، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي؛ الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1983)، ص 113 وما بعدها.

(42) Montagne, pp. 370.

(43) الساحلي، ج 2، ص 34.

(44) محمد المختار السوسي، **المعسول في الإلغيين وأساتذتهم وتلامذتهم وأصدقائهم السوسيين**، ج 1 (بيروت: دار الكتاب العلمية، 2014)، ص 265.

(45) ينظر: السوسي، **خلال جزولة**؛ محمد بن أحمد الحضيكي، **طبقات الحضيكي**، تقديم وتحقيق أحمد بومزكو، ج 2 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)، ص 95.

لقد تخرج في المدرسة الصوابية علماء كبار منهم أحمد الورزازي[46] ومحمد بن أحمد الحضيكي[47] وعبد الله بن إبراهيم الرسموكي[48] وغيرهم. وتولى التدريس فيها فقهاء مجددون مثل محمد بن أحمد التسكاتي الإيلالني[49]، وقد قام هؤلاء بأدوار مهمة من الناحية العلمية والسياسية، إذ ساهموا في تأسيس مدارس دينية جديدة، أغنت الحركة الدينية في المنطقة، فللورزازي مثلًا «مباحث علمية مع علماء فاس»[50]، خلافًا للفقهاء قبلهم الذين يقتصرون على وضع «الحواشي والشروح والتعليقات والتلخيصات ونظم المنثور [...] وكلها إسهامات تعبر عن ركود ثقافي، وترسيخ لثقافة تقليدية»[51]، غير أننا لا نتفق مع وجهة نظر مُحَقِّق كتاب **طبقات الحضيكي**، أحمد بومزكو، في هذا الجانب، الواردة في تقديم الكتاب؛ لأن وضع الحواشي طريقة شائعة للتعليم في العالم العربي، فقد وصف تيموثي ميتشل Timothy Mitchell طريقة التدريس في الأزهر في نهاية القرن التاسع عشر بما يلي: «يكون المتن مصحوبًا بشرح مكتوب بين السطور، أو حتى متداخل بين الكلمات نفسها، مع حاشية إضافية للشرح مكتوبة في الهامش، محيطة بالمتن في جميع الجهات»[52]، لأن هذه المراكز لم تكن مراكز تعليم من حيث الجوهر، بل «كانت مراكز لفن وسلطة الكتابة»[53].

أما علاقة المدرسة بالمجتمع فكانت قوية، ويشهد على ذلك ما أورده محمد المختار السوسي عن نشاط أحمد الصوابي، فقد نصب مجلسًا دائمًا بين العشاءين للرجال والنساء، يعلّمهم فيه أحكام دينهم والفرائض والسنن والفضائل[54]. ومن جهة أخرى، تتجلى هذه الأهمية في انخراط المدرسة في مواجهة بوحلايس[55]، الذي ادعى أنه المهدي المنتظر، وقام بنهب الزوايا والمدارس العتيقة، والتنكيل باليهود وسلب أموالهم[56]. فقد أرسل فقيه المدرسة أحمد التسكاتي الإيلالني «رسائله إلى العلماء والقبائل للتصدي لهذا الثائر السفاك الذي بدت خطورته تعمّ البلاد بدءًا بقبائل أيت باعمران

(46) أحمد بن محمد الورزازي (ت. 1189هـ/ 1755م)، وصفه الحضيكي بأنه «كان رضي الله عنه عالمًا كبيرًا درامًا بحاثًا، برع في الفقه والحديث والقراءات وسائر الفنون»، الحضيكي، ج 1، ص 113.

(47) ولد سنة 1118هـ/ 1706م بقرية تارسواط بمنطقة تفراوت التابعة إداريًا لإقليم تيزنيت، تلقى تعليمه بماسة عند الشيخ أحمد الصوابي (ت. 1189هـ/ 1775م)، من أهم مؤلفاته: **طبقات الحضيكي**.

(48) توفي سنة 1145ه /1733م، ينظر الحضيكي، ج 1، ص 37.

(49) تلميذ محمد بن أحمد الحضيكي، أرسله هذا الأخير لعمارة المدرسة الصوابية استجابة لطلب عائشة بنت أحمد الصوابي (ت. 1214هـ/ 1799م).

(50) الحضيكي، ج 1، ص 113.

(51) المرجع نفسه، ص 16.

(52) تيموثي ميتشل، **استعمار مصر**، ترجمة بشير السباعي وأحمد حسان، ط 2 (القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، 2013)، ص 157.

(53) المرجع نفسه.

(54) السوسي، **خلال جزولة**، ص 36.

(55) ظهر بوحلايس في أيت باعمران سنة 1207هـ/ 1790م، ادعى أنه الإمام المنتظر، واستغل غياب السلطة في سوس بعد موت سيدي محمد بن عبد الله للوصول إلى الحكم مدعيًا أنه المولى اليزيد، ابن السلطان سيدي محمد بن عبد الله. ينظر: حنداين، ص 498 وما بعدها.

(56) المرجع نفسه، ص 501.

والأخصاص، فاستجاب السوسيون لنداء الشيخ التسكاتي، والتفوا حوله جهادًا فتمكنوا لنصر الله من قتل بوحلايس بناحية تيزنيت»[57].

وبعد هذه الفترة المزدهرة، دخلت مدرسة الصوابي مرحلة التراجع منذ القرن الرابع عشر الهجري (من 1882 إلى 1978). عَبَّر عن هذا التراجع المؤرخ المختار السوسي في زيارته لها كما يلي:

«ثم في صبيحة يوم الأربعاء 24 ذي القعدة عام 1363 هجرية [9 تشرين الثاني/ نوفمبر 1944] صمدنا [هكذا في النص، ويعني توجهنا إلى مدرسة] إلى حمة الصوابي بماسة، فكنت أتشوق دائمًا إلى زيارته لأشاهد ذلك المنبع الفياض بالعلوم حين رابض هناك الشيخ الصوابي ثمَّ التسكاتي ثمَّ المرزوكيون العلماء، وهو زاوية لها شهرة كبيرة منذ أزيد من قرنين [...] ثم نزلنا أمام المسجد فإذا بناء يدل على أنه غير عادي وأنه مبني باعتناء، أبواب عالية، متوضأ مجصص ومسجد حسن، وسط، ومدرسة غير صغيرة ولا كبيرة والكل يتهدم الآن فما لم ينهدم فهو متداعٍ»[58].

لا يخص هذا التراجع تلك المدرسة وحدها بل جميع مدارس سوس، فقد بكى أبو زيد الجشتيمي[59] تدهور هذه المدارس الدينية في منطقته[60] وتراجع مدارس سوس. بل أكثر من ذلك، يمكن القول إن التعليم الديني في نهاية القرن التاسع عشر «أخذ ينهار في الأزهر، أكبر وأقدم المعالم الدينية، في العالم العربي»[61]، بالوتيرة نفسها التي ينهار بها النظام السياسي. لكن سرعان ما استعادت مدارس سوس حيويتها، بعد الاستقلال، في مرحلة أولى، وفي فترة الثمانينيات من القرن الماضي في مرحلة ثانية، وفي بداية الألفية الثانية في مرحلة ثالثة.

ويفسر ذلك بحماسةِ ما بعد الاستقلال الشعبي الهادف إلى التخلص من الإرث الاستعماري، وبسياق سياسي واجه فيه المغرب، منذ نهاية الستينيات، المد اليساري والقومي باستدعاء التقليد L'invention de la tradition، كما نظر لذلك إريك هوبسباوم[62] لإعطاء الشرعية للمؤسسات، ومواجهة أزمات المجتمع، فقد أشار محمد شفيق[63] إلى أنه حَرَّر تقريرًا بطلب من الديوان الملكي، غداة الأحداث التي عرفتها فرنسا سنة 1968 يُبيِّن فيه أن «التعليم في الكتاتيب القرآنية هو من الأسباب الرئيسة لتخلفنا

(57) محمد بصير، «الإشعاع العلمي والثقافي بمدرسة الصوابي وسيدي سعيد الشريف بإدا ومحند»، في: جمعية علماء سوس، ج 4، ص 99–110.

(58) السوسي، **خلال جزولة**، ص 34.

(59) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد بن الحسن بن عبد الله بن محمد، أبو زيد السوسي الجزولي الجشتيمي، وُلِد أواخر أيلول/ سبتمبر 1771م، وضع له المختار السوسي ترجمة مفصلة. ينظر: السوسي، **المعسول في الإلغيين وأساتذتهم وتلامذتهم وأصدقائهم السوسيين**، ج 3، ص 17.

(60) خلت قبائلنا من كل ذي أدب وكل حبر فصار الغرب كالخرب
فأدبر العلم وانهدت صوامعه في سوسنا فاستطال الجهل بالغلب.

(61) ميتشل، ص 158.

(62) Eric Hobsbawm, *L'invention de la tradition*, Christine Vivier (trad.) (Amsterdam: Éditions Amsterdam, 2006).

(63) ولد محمد شفيق سنة 1926 وشغل عدة مناصب سامية منها مستشار الملك الحسن الثاني، وعضو أكاديمية المملكة المغربية، وعميد المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

الحضاري»، وأن الحسن الثاني أمره بواسطة ديوانه الملكي، بعد تسلم التقرير، بتحرير مذكرة وزارية بهدف «تعميم الكتاتيب القرآنية في كافة ربوع التراب الوطني»[64] المغربي. وقد ساهمت انتفاضة سنة 1984 التي شهدتها عدة مدن مغربية (مراكش والناظور وتطوان والريف، وغيرها)، أثناء انعقاد القمة الإسلامية بالدار البيضاء، في البدء في تنظيم الوظيفة الدينية[65].

وتُوِّج ذلك بتأسيس أقسام الدراسات الإسلامية في الجامعات الجديدة في أكادير والجديدة وتطوان. وفي سنة 1988 أُعيد فتح الدروس بجامع القرويين وفق الصيغة القديمة التي جعلته في القرون الوسطى أعرق جامعات العالم الإسلامي، وهو ما يؤكد وجهة نظر محمد عابد الجابري بخصوص تعامل الدولة مع التعليم الديني لمّا بَيَّنَ أن «الموقف الحقيقي للدولة منه [التعليم الديني]، فهو غير واضح ومحدد، إنه موقف تمليه الظروف والملابسات السياسية، أكثر مما تحدده خطة عامة، أو سياسة تعليمية قارة»[66].

كما خصصت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية سنة 1987، أول مرة، منحة لطلاب المدارس العتيقة يشرف على توزيعها ممثلو وزارة الداخلية على الصعيد الإقليمي، كما يبين ما يلي: «في يوم الجمعة 25 دجنبر [كانون الأول/ ديسمبر] 1987م، الموافق 3جمادى الأولى 1408هـ، قام عامل صاحب الجلالة على إقليم تيزنيت بزيارة إلى مدرسة 'المولود' على رأس وفد هام [...] وأشرف السيد العامل خلال هذه الزيارة على توزيع أول منحة الأوقاف على الطلبة»[67].

لا يمكن فهم الاهتمام الذي أولته الدولة المغربية لتحسين الوضع المادي لطلاب المدارس الدينية في هذه الفترة من دون ربطه بتحولات عرفتها المدارس القرآنية في مناطق جغرافية أخرى في القارة الأفريقية، فقد أدى تفكيك الأسس الاقتصادية في شمال نيجيريا، مثلًا، كما يوضّح بول لوبيك بفعل التغلغل الرأسمالي والقفزة النفطية، وتعويض المدارس القرآنية Tsangaya بالمدارس العصرية، وتوالي فترات الجفاف، مما دفع بطلاب هذه المدارس، التي كان يقبل عليها أبناء الفقراء أن يكونوا مصدرًا أساسيًا من مصادر ثورة ميتاتسين Maitatsine التي ناصبت السياسيين والدولة والنظام القائم كله العداء؛ إذ لم يكن هؤلاء يعيشون إلا من الزكاة والصدقات التي تقدم لهذه المدارس التي غالبًا ما تتأثر مداخيلها في مراحل الجفاف[68]، وعلى الرغم من اعتبار ميرفين هيسكيت[69] هذه الحركة تعبر عن رفض نزوعات عرقية ضد إثنية «الهاوس»، إلا أننا نرى أن ظروف الفقر ساهمت في الدفع بهؤلاء إلى

(64) حسن أوريد، **الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب** (الرباط: توسنا، 2016)، ص 25.

(65) المرجع نفسه، ص 34.

(66) محمد عابد الجابري، **أضواء على مشكل التعليم بالمغرب** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1973)، ص 76.

(67) أيت بومهاوت أمحمد الوسخيني، **منار السعود: عن تفراوت المولود ومدرستها العتيقة** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1994)، ص 365.

(68) Paul Lubeck, «Islamic Protest Under Semi–Industrial Capitalism: Yan Tatsine Explained,» *Africa*, vol. 55, no. 4 (1985), p. 373.

(69) Mervyn Hiskett, «The Maitatsine Riots in Kano, 1980: An Assessment,» *Journal of Religion in Africa*, vol. 17, no. 3 (October 1987), p. 215.

الانتماء لحركة ميتاتسين والشعور بالغبن، بسبب التحوّلات الاجتماعية والثقافية والقيمية التي تركتها عملية التحديث.

يمكن نظام المنح الموجه إلى المدارس الدينية أن يحد من أي استغلال محتمل لظروف طلاب هذه المدارس لأهداف سياسية، غير أنها رغم ذلك لم تكن مُعَمَّمة على جميع المدارس العتيقة، ويدل على ذلك مطالبة فقيه مدرسة أيت وافقا العتيقة، في ندوة نظمتها شعبة الدراسات الإسلامية بأكادير سنة 1999، بـ«تعميم المنح الوقفية على هذه المدارس»[70]، وتفادي الانتقائية التي تشوبها، وذلك للحفاظ على هذه المدارس، لأن عددًا منها «على شفا الإفلاس تندب ماضيها»[71].

كما أُحدثت بأمر من الملك الراحل الحسن الثاني سنة 1995 المدرسة القرآنية التابعة لمسجد الحسن الثاني بالدار البيضاء، والتي تخرّج فيها أول فوج من حاملي شهادة العالمية سنة 2005–2006[72].

لقد سبق لسورية أن سلكت نهجًا مماثلًا، فقد مدت يدها، في عهد الرئيس السابق حافظ الأسد، للعلماء في سبيل مواجهة الإخوان المسلمين، ففي «عام 1973 قدمت تبرعات شخصية كبيرة للمدارس الشرعية»[73]، كما رفع «في عام 1974 تعويضات أئمة القطر الـ 1138 ومدرّسيه الـ 252 وخطبائه الـ 610 ومؤذنيه الـ 1038 وقرائه الـ 208. وزاد تعويضاتهم عام 1976 ومن ثم في عام 1980»[74]، كما «خصص في عام 1976 مبلغ 5.4 ملايين ليرة سورية لبناء مدارس جديدة»[75].

في مثل هذا السياق الوطني والعربي، تم إصلاح المدرسة الصوابية التي تولى التدريس فيها، منذ الثمانينيات إلى الآن، الشيوخ التالية أسماؤهم:

- الشيخ الحاج محمد بن أحمد العتيقي مدة عام واحد (1987).
- الشيخ عبد الله الهشتوكي مدة عامين (1988–1990).
- الحاج محمد الغالي الدادسي، ومكث فيها أربعة أعوام (1990–1994).
- شيخ المدرسة وقيمها الحالي (من 1994 إلى الآن) الأستاذ الحاج عياد فنادي خريج المدارس العلمية العتيقة.

---

(70) أبو الوفاء أحمد يحيى بن علي التجاجتي التزنيتي، «المدارس العتيقة: النشأة والتطور والأدوار»، ورقة مقدمة في ندوة التراث الإسلامي في سوس، كلية الآداب بأكادير بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، أكادير، 17–1999/12/18؛ مصطفى بن عمر المسلوتي، **التراث الإسلامي في سوس** (الرباط: منشورات جامعة ابن زهر، 2009)، ص 160.

(71) المرجع نفسه.

(72) «رأي المجلس الأعلى للتعليم في مشروع تأهيل التعليم العتيق»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2017/1/24، شوهد في 2019/7/12، في: https://bit.ly/2Sc2RGG

(73) حنّا بطاطو، **فلاحو سورية: أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأنًا وسياساتهم**، ترجمة عبد الله فاضل ورائد النقشبندي، مراجعة ثائر ديب، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 479.

(74) المرجع نفسه.

(75) المرجع نفسه، ص 480.

غير أن التغير الجذري لن يشمل هذه المدرسة إلا في عهد شيخها وقَيِّمها الحالي، ففي هذه الفترة تم تجديد مناهج التعليم، واستقبلت المدرسة أول مرة طلابًا من دول الغرب الأفريقي. وقد أُريد للمدرسة بعد الإصلاح أن تؤدي مهمات جديدة عدا المهمّات التقليدية التي سبقت الإشارة إليها. وقد انعكس هذا التغيير على دورة تناوب الشيوخ على هذه المدرسة، فبعدما كانت مدة تَولِّي هؤلاء التدريس فيها لا تتعدى أربع سنوات في حالات قصوى منذ الثمانينيات، أصبحت الآن تشهد بقاء الفقيه الحالي في مكانه مدة 23 سنة.

وعاودت فكرة إصلاح المدارس العتيقة طرح نفسها بالموازاة مع إعادة إصلاح المغرب نظامه التعليمي في مطلع الألفية الثانية، إذ نصّ الميثاق الوطني للتربية والتكوين (1999)[76] في المادة 80 منه على ضرورة العناية بالمدارس العتيقة وتطويرها وإيجاد جسور لها مع مؤسسات التعليم العام. وفي سنة 2002 وافق البرلمان المغربي بغرفتيه (مجلس النواب ومجلس المستشارين) على مقترح قانون وضعته حكومة إدريس جطو (2002–2004)، رقم 13.01 في شأن إصلاح التعليم «لإمداد البلد بما يحتاج إليه من القيمين الدينيين والعلماء، وذوي التكوين المتين»[77].

وبدأ توافد الطلاب الأجانب على هذه المدرسة منذ سنة 2002 متساوقًا مع بدايات التأهيل المادي والقانوني البيداغوجي للمدارس العتيقة في المغرب. وقد أدّت الأحداث الإرهابيّة التي استهدفت مدينة الدار البيضاء يوم 13 أيار/ مايو 2003 بالمغرب إلى التفكير في هيكلة شاملة للحقل الديني. فقد شدد الملك المغربي سنة 2004 على ضرورة «تأهيل المدارس العتيقة وصيانة تحفيظ القرآن من كل استغلال أو انحراف يمس بالهوية المغربية، مع توفير مسالك وبرامج للتكوين تدمج طلبتها في المنظومة الوطنية التربوية، وتجنب تخريج الفكر المنغلق»، وذلك في خطاب 30 نيسان/ أبريل 2004 الذي وضع المُوجِّهات الأساسية لهيكلة الحقل الديني[78].

شمل هذا التأهيل 11762 كتّابًا قرآنيًا[79]، و504 مدارس عتيقة. وقد انعكس هذا الإصلاح على المدرسة الصوابية التي تُقدّر حاليًا مساحتها بحوالي 3000 متر مربع، يتوسّطها مسجدٌ كبير مساحته 900 متر مربع. وتحتوي المدرسة على 66 غرفة لسكنى الطلبة، وإدارة، وسكنى الفقيه، و5 قاعات دراسية، ومطبخ، ومطعم، ومرافق صحية، وخزانة، وقاعة للضيافة. وأصبحت هذه المدرسة تؤدي وظائف جديدة فضلًا عن وظائفها المعتادة منذ نشأتها.

(76) وزارة التربية الوطنية بالمغرب، «الميثاق الوطني للتربية والتكوين»، شوهد في 2019/7/12، في: https://bit.ly/2JutcwY

(77) ينظر ديباجة القانون 13.01، صدر في شأن تنفيذه الظهير رقم 1. 02.09 بتاريخ 15 من ذي القعدة 1422 (29 كانون الثاني/ يناير 2002)، **الجريدة الرسمية**، 2002/2/11، ص 246، شوهد في 2019/7/12، في: https://bit.ly/32qAZDo

(78) «الدار البيضاء 30 أبريل 2004: خطاب جلالة الملك».

(79) لا بد من التمييز بين الكتاتيب القرآنية التي تعتبر رافدًا من روافد التعليم العمومي في المغرب، وبين المدارس العتيقة التي يستهدفها الإصلاح. ويندرج إصلاح الكتاتيب القرآنية في إطار النهوض بالتعليم الأولي من 4 إلى 6 سنوات.

ثالثًا: تجديد مضمون التعليم الديني ورهانات تكوين الأجانب في مجال العلوم الدينية

تواصل إصلاح المدارس الدينية العتيقة منذ 2006 إلى الآن، فمنذ هذه الفترة بالذات، انخرطت المدرسة الصوابية في تطبيق القانون الجديد الخاص بالتعليم العتيق والقرارات المتعلقة بتأهيل مؤسسات التعليم العتيق. وتعرّف المادة الأولى من القانون 13.01 التعليم العتيق بأنه ذلك التكوين الذي «يلقن بالكتاتيب القرآنية والمدارس العتيقة وبمؤسسات التعليم النهائي العتيق، بما فيه جامع القرويين والجوامع الأخرى وفق الأنماط العتيقة»[80]. وتسيّر التعليمَ العتيقَ السلطةُ الحكوميةُ المكلفةُ بالأوقاف والشؤون الإسلامية، خلافًا للتعليم الأصيل الذي تشرف عليه وزارة التربية الوطنية، والذي يعتبر مسلكًا كباقي المسالك المقررة في إطار التعليم العمومي الرسمي مثل الآداب والعلوم والتكنولوجيا.

نُظِّم التعليم العتيق في ثلاثة أطوار: الابتدائي والإعدادي والثانوي، وبموجب ذلك تم توحيد مواد التدريس. وتتضمن البرامج الدراسية المطبقة بمؤسسات التعليم العتيق حصصًا إلزاميةً من المواد المقررة في مؤسسات التعليم العمومي في حدود الثلثين، كما خضع التدريس لمبدأ التخصص؛ إذ يُكلَّف كل أستاذ من أساتذة التعليم النظامي بتدريس تخصصات جديدة في هذه المدارس مثل اللغات والعلوم والإعلاميات.

بدأ توافد الطلاب من الدول الأفريقية على مدرسة الصوابي قبل الإصلاح الديني لمدارس التعليم العتيق بدءًا من سنة 2002. وكان السنغاليون أول المتوافدين على هذه المدرسة؛ إذ نقرأ في إعلان نشرته إدارة المدرسة، ما يلي: «كما هو معلوم فمدرسة سيدي أحمد الصوابي للتعليم العتيق تحتضن منذ سنة 2002 أفواجًا من الطلبة القادمين من دول جنوب الصحراء كالسنغال وساحل العاج وغينيا كوناكري. وقد تخرج منها عدد من الطلبة الأجانب، وكذا المغاربة بعد حفظهم القرآن الكريم وحصولهم على شهادة البكالوريا للتعليم العتيق، ويصنفون في المعاهد الكبرى والجامعات المغربية»[81].

إن فحص دينامية توافد الطلاب على المدارس الدينية العتيقة في هذه الفترة لا بُدّ أن يقارن بمعطيات مدارس أخرى في المنطقة نفسها، ففي منطقة سوس لم نشهد توافد طلاب أجانب إلا على ثلاث مدارس في الفترة 2015–2019 (أجوجكل، أبو ذر الغفاري، أضار نوامان، أنزا للتعليم العتيق)، حيث يتبين أن مدرسة الصوابي قيد الدراسة سباقة إلى استقبال المهاجرين من طلاب العلم.

وكان يتابع عند نهاية العام الدراسي 2015–2016 24 طالبًا موزعين على المستويات التعليمية التالية:

(80) «ظهير شريف رقم 1.02.09 صادر في 15 من ذي القعدة 1422 (29 كانون الثاني/ يناير 2002) بتنفيذ القانون رقم 13.01 في شأن التعليم العتيق».

(81) نشر هذا الإعلان بعد زيارة وزير الأوقاف والشؤون الدينية لدولة غينيا كوناكري المدرسة الصوابية في 12 أيلول/ سبتمبر 2015، ينظر: صفحة مدرسة سيدي أحمد الصوابي للتعليم، فيسبوك، 2015/9/13، شوهد في 2018/9/17، في: https://urlz.fr/ay6T

الجدول (1)

توزيع المتمدرسين في المدرسة العتيقة الصوابية بحسب الأسلاك

المستوى	العدد
الابتدائي	15
الإعدادي	3
الثانوي	4
المتفرغ	2
المجموع	24

المصدر: من إعداد الباحث.

ويفسر وجود أغلبيتهم في المستوى الابتدائي بعدم توفرهم على الشرط النظامي للالتحاق بالسلك الإعدادي، وهو التمكن من حفظ القرآن الكريم، ومن ثم يرتبط الانتقال إلى باقي الأطوار بمدى نجاح هؤلاء في الطور الابتدائي، ما يعزز فرضية كون المدارس الدينية في سوس تعتبر مرحلة إعداد لولوج مؤسسات انتقاء النخب التي تتجلى أساسًا في معهد محمد السادس[82] لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات، وجامع القرويين للتعليم النهائي العتيق بفاس الذي يمنح شهادة العالمية[83]. ويتبيَّن أن أغلبية هؤلاء التحقت بالمدرسة سنة 2002، أي إنّ تمدرس الطلاب الأفارقة في هذه الفترة يعود إلى بداية الألفية الثانية التي عرفت إصلاح الحقل الديني.

الجدول (2)

توزيع المتمدرسين بحسب سنة الالتحاق بالمدرسة

السنة	العدد
2002	17
2013	5
2014	1
2015	1
المجموع	24

المصدر: من إعداد الباحث.

يعود الطلاب الأجانب إلى جنسيات مختلفة، تغلب عليها الجنسية الغينية، كما يبين الجدول (3). وتعكس غلبة الجنسية الغينية للطلاب الأجانب تحوّلًا في أصول الطلاب الوافدين على المغرب؛ إذ كان

(82) مؤسسة حديثة افتتحها محمد السادس في 27 آذار/ مارس 2015، وتعدّ من أدوات تنفيذ المقاربة المغربية لهيكلة الإصلاح الديني، وتختص بتكوين القيمين الدينيين.

(83) يتطلب الحصول على شهادة العالمية ثلاث سنوات من الدراسة بجامع القرويين للتعليم النهائي العتيق بفاس، وتعادل شهادة الإجازة التي تمنحها الجامعات الحديثة.

الطلاب السنغاليون الفئة الأهم عدديًا من بين الوافدين على المملكة المغربية لمتابعة التكوين الديني. ويلاحظ تراجع السنغاليين منذ بداية التسعينيات كما تكشف ذلك إحصائيات المعهد الإسلامي بتارودانت. فقد انتقل عدد المسجلين أواسط التسعينيات في الموسم الدراسي 1994–1995 إلى 11، بعدما كان عددهم في مواسم سابقة يراوح بين 30 و40، في الفترة 1988–1989 إلى 1991–1992.

إن ضعف أعداد السنغاليين في مدرسة الصوابي، وباقي المدارس يعكس استمرار الانخفاض في أعداد السنغاليين الذي بدأ منذ التسعينيات إلى الآن، ويفسر هذا التراجع بتزايد أعداد المدارس القرآنية في السنغال، وبوضع وزارة التربية الوطنية السنغالية سنة 2002 برنامجًا لإصلاح هذه المدارس، وتوسع هذا الإصلاح بعد دعم البنك الإسلامي للسنغال سنة 2011 لإصلاح المدارس القرآنية[84]، على نحو جعل بعض الطلاب السنغاليين يتابعون التعليم الديني في بلدانهم بدلًا من الهجرة إلى بلدان أخرى.

الجدول (3)

توزيع عدد الطلاب بحسب الجنسية

الجنسية	العدد
السنغال	1
لبنان	2
كوناكري	6
ساحل العاج	2
غينيا	10
غير محدد	3
المجموع	24

المصدر: من إعداد الباحث.

يفسر وجود الطلاب الغينيين في هذه المنطقة بتوجيههم من الدولة إليها، بعد تطبيق البرنامج التنفيذي لمذكرة تفاهم بين وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والأمانة العامة للشؤون الدينية بجمهورية غينيا لسنوات 2017 و2018 و2019، وهو ما يبين أن وجود الغينيين في المدارس العتيقة في المغرب لا يدل على توافدهم التلقائي، بل هو تتويج لسياسة التفاهم الديني القائمة بين البلدين. وتغلب على المجموعة المستجيبة الفئة العمرية 22 و23 سنة. ويعزز وجود هؤلاء بالمنطقة فرضية اختيار سوس بالنظر إلى تقاليدها في التدريس، وإلى استنادها إلى المذهب المالكي.

يَتبيَّن من تحليل شروط القبول في أحد أطوار التعليم بالمدارس العتيقة الصعوبات التي تواجه هؤلاء الطلاب الأجانب، وهو ما يفسر وجودهم بشكل كبير في السلك الابتدائي. وغالبًا ما يعفى هؤلاء من اختبار القبول، المتمثل في حفظ القرآن لولوج الطور الثاني والثالث أو جزء منه بالنسبة إلى الطور

(84) Clothilde Hugon, «Les Sëriñ daara et la réforme des écoles coraniques au Sénégal: Analyse de la fabrique d'une politique publique,» *Politique Africaine*, vol. 3, no. 139 (Octobre 2015), p. 84.

الثاني. وهاهنا يتبين أن القبول في هذه المدارس حافظ على المعيار المعمول به عبر التاريخ، أي حفظ القرآن، الذي يجب أن يتم في الجامع قبل التوجه إلى المدرسة العتيقة[85].

الجدول (4)

شروط ولوج أطوار التعليم الديني العتيق

الطور التعليمي	شرط القبول
الطور الابتدائي	حفظ أربعين حزبًا من القرآن
الطور الإعدادي	الحفظ التام للقرآن شهادة التعليم الابتدائي: عمومي أو تعليم عتيق شهادة المغادرة مسلمة من إحدى مؤسسات التعليم العتيق
الطور الثانوي	الحفظ التام للقرآن شهادة التعليم الإعدادي: عمومي أو تعليم عتيق شهادة المغادرة مسلمة من إحدى مؤسسات التعليم العتيق

المصدر: من إعداد الباحث.

ويختلف البرنامج التعليمي المعتمد في المدارس العتيقة عمّا كان سائدًا من قبل. فهو يجمع بين التعليم العصري والتعليم الديني؛ إذ لم يعد مقتصرًا على مواد اللغة العربية والفقه وأصوله والتفسير والحديث ومصطلحه والرياضيات والأدب والمنطق والبلاغة والعروض والفرائض والهيئة[86]، بل يشمل مواد أخرى مثل الإعلاميات واللغات الحية والتربية البدنية، كما نقرأ في الجدول (5).

الجدول (5)

المواد المقررة في بعض أطوار التعليم الديني

المرحلة الدراسية	المواد المدروسة
الإعدادي (مستوى السنة الثالثة)	التوحيد، الفقه وأصوله، السيرة النبوية، الحديث وعلومه، القرآن وعلومه، البلاغة
	التعبير والإنشاء، النصوص الأدبية
	النحو والصرف، الفرنسية، الإنكليزية، العلوم الفيزيائية، الإعلاميات، الرياضيات
	التربية التشكيلية، علوم الحياة والأرض، التكنولوجيا، الاجتماعيات، التربية البدنية

(85) تصنف المدارس العتيقة إلى ثلاثة أنواع: مدارس خاصة بدراسة مختلف العلوم الشرعية، ومدارس قرآنية تخصص جميع أوقاتها لتحفيظ القرآن لأبناء المنطقة والوافدين عليها، ومدارس تجمع بين تدريس العلوم الشرعية وتحفيظ القرآن. ينظر: الحسن طالبون، «عطاء المدارس العتيقة وعلماؤها»، في: المسلوتي، ص 161–162.

(86) كانت هذه هي المواد المدرّسة في جل المدارس العتيقة في سوس.

الثانوي (مستوى السنة النهائية)	القرآن وعلومه، الفقه وأصوله
	الخطابة، الوثائق، النحو، البلاغة
	المنطق، التوقيت، الفرنسية، الإنكليزية
	الرياضيات، الاجتماعيات، الإعلاميات
	التربية البدنية

المصدر: من إعداد الباحث.

طُرح إصلاح البرنامج التعليمي وطرق التدريس، منذ بداية التفكير في رد الاعتبار إلى المدارس الدينية. ففي بيان جمعية علماء سوس نقرأ: «على جميع المدرسين أن يغيِّروا أساليب الدراسة في مدارسهم لأن العصر يتطلب من الأستاذ أن يربي الفكر تربية مفيدة قبل أن يحشوه بمعلومات جافة»[87]. كما نظم متخرجون في هذه المدارس قبل إصلاحها قصائد شعرية تعيب شكل التدريس الديني القائم وقتئذ[88]. لقد «عمقت» إجراءات هيكلة الحقل الديني إصلاح المدارس العتيقة التي شملها التجديد على أكثر من مستوى؛ إذ أصبحت تنظم نشاطات رياضية وثقافية واجتماعية. غير أن هذا التجديد رافقه إقصاء مواد الفلسفة والفكر الإسلامي في البرامج المقررة، ويبين ذلك الجدول (5)؛ ما يعني استمرار الحذر من كل منزع نقدي قد يضع كثيرًا من المعارف المُدَرَّسة منذ قرون في موضع النقد والمراجعة. فقد سبق للسلطان المولى محمد بن عبد الله (1757–1790) أن حدد بدقة، في ظهير أصدره «لائحة المواد التي يجب دراستها، والمواد التي يجب تركها، والكتب التي ينبغي الاعتماد عليها»، ومما يشدد عليه هذا الظهير أن: «من أراد الخوض في علم الكلام والمنطق وعلوم الفلاسفة وغلاة الصوفية، وكتب القصص، فليتعاطَ ذلك في داره مع أصحابه الذين يدرون أنهم لا يدرون»[89].

لا بد من الإشارة هاهنا إلى أن نهج التعليم في المدارس الدينية، في فترات تاريخية معينة، لم يكن يرفض النقاش من ناحية المبدأ، ففي الأزهر على سبيل المثال «كان المنهج منهج حجاج ونقاش، لا منهج إلقاء محاضرات، وكان يتعين على الفرد أن يكون ملتزمًا متى كان ذلك متناسبًا»، وغالبًا ما يترجم الحذر من النقاش تدخلًا سافرًا للسلطة السياسية في مجال التعليم الديني[90]، كما كان «أسلوب التعلم هذا مرنًا بدرجة ملحوظة ومتحررًا من القسر إذا ما قورن بالتعليم المدرسي الانضباطي»[91]، في بداياته.

ويستفيد الطلاب من منح بسيطة، تختلف عن تلك التي يحصل عليها الأجانب. ولم يزدد مبلغ هذه المنح إلا قليلًا؛ إذ انتقل مبلغها من 80 درهمًا (سنة 1987) إلى 150 لطلاب الطور الأول و200 درهم

(87) الوسخيني، ص 95.
(88) مثال ذلك قصيدة «إلى مدارس سوس العتيقة التي أوردها أيت بومهاوت أمحمد الوسخيني، في: المرجع نفسه، ص 73.
(89) المرجع نفسه، ص 8–9.
(90) ميتشل، ص 158.
(91) المرجع نفسه.

لطلاب الطور الإعدادي و250 لطلاب الطور الثانوي، وهو المبلغ نفسه الذي ما يزال الطلاب يستفيدون منه (2015–2019).

وقد حققت مدرسة الصوابي نتائج إيجابية في تكوين الطلاب، كما يدل على ذلك تسلم فَقيهها يوم 21 حزيران/ يونيو 2017 جائزة محمد السادس على المردودية التي أحدثت لتشجيع المدارس الدينية، كما تَمكَّن خريجوها من الالتحاق بمهنة التدريس، والظفر «بمنصب» إمام كما يبين ذلك منشور للمدرسة: «في سنة 2011 تم التحاق 50 طالبًا وطالبة بمركز تكوين أساتذة التعليم الإعدادي، 46 منهم حصلوا على بكالوريا في التعليم العتيق، وما يزيد على 50 آخرين التحقوا هذا العام بمراكز تكوين أساتذة التعليم الثانوي والإعدادي، بالإضافة إلى العشرات منهم التحقوا بسلك الماستر ومعهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات».

يتعلق الأمر هاهنا بثلاثة منافذ هي: الوظائف الدينية ومتابعة التعليم العالي والالتحاق بالوظيفة العمومية، خاصة في قطاع التعليم. إن أهم تغيير حصل في هذا المجال هو السماح للحاصلين على شواهد التعليم العتيق بالتسجيل في كليات الشريعة وأقسام الدراسات الإسلامية بالجامعات العصرية، الذي كان حصرًا على طلاب التعليم العمومي والتعليم الأصيل[92] الذي تشرف عليه وزارة التربية الوطنية. وهكذا أمكن هؤلاء أن يندمجوا في التعليم الجامعي في بلدانهم أو في بلدن أخرى خارج المغرب.

من الصعب القيام بتحليل مماثل ومعمق بالنسبة إلى الطلاب الأجانب انطلاقًا من تحليل مآلات خريجي هذه المؤسسة. بل لا بد من النظر في مؤسسات التكوين الديني العليا التي تستقطب خريجي هذه المدارس، ففي إحصائيات معهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات[93]، والذي يعد مؤسسة انتقاء النخب الدينية الأساسية، نجد حضورًا قويًا للطلاب من دول بلدان الغرب الأفريقي. وتتوزع جنسيات هؤلاء تبعًا للمسجلين سنة 2016 كما يلي: 26 في المئة مغاربة، و22 في المئة ماليون، و23 في المئة غينيون، و21 في المئة إيفواريون، و5 في المئة نيجيريون، و3 في المئة فرنسيون، إضافة إلى النساء اللواتي سُمِح لهن أول مرة بتولي مهمات الإرشاد الديني[94].

(92) أمر ملك المغرب الراحل، الحسن الثاني باعتماد مسلك (شعبة) التعليم الأصيل ضمن مسالك التعليم النظامي العمومي سنة 1973. ويتلقى التلاميذ الذين يختارون هذا المسلك تكوينًا في مواد اللغة العربية والفقه والشريعة في الثانويات العصرية جنبًا إلى جنب مع زملائهم الذين يتابعون الدراسة في مسالك أخرى: علمية أو أدبية أو تقنية، أو غيرها.

(93) مؤسسة تابعة لجامعة القرويين، افتتحت سنة 2015، وفق مرجعية ترى ضرورة الحفاظ على إمارة المؤمنين، والعقيدة الأشعرية والمذهب المالكي والتصوف المستمد من سلوك الإمام الجنيد، وهي ثوابت مشتركة تنتهي أسانيدها إلى المغرب بالنسبة إلى مجموع بلدان أفريقيا الغربية. ينظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، «الورقة التعريفية بمعهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات: السنة 2016»، 2016/11/9، شوهد في 2019/7/12، في: https://bit.ly/2HJPKZZ

(94) المرجع نفسه.

لم يتحدر جميع من يتابع تكوينه من الطلاب الأجانب في معهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات من المدارس الدينية، بل أتوا من بلدانهم مباشرة لاستكمال التكوين في هذه المؤسسة، وتعتبر هذه المؤسسة مطمح الغالبية لأنها تعطي الشرعية لانتمائهم لفئة النخبة.

وتتمثل رهانات التكوين الديني للأجانب والمغاربة على حد سواء في إطار المدارس الدينية العتيقة أو معهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات في دعم الإسلام الطرقي في مواجهة الإسلام الحركي؛ إذ يهدف المغرب من خلال احتضان البعثات التعليمية في هذه المدارس العتيقة إلى دعم الإسلام السني الطرقي، وخاصة الطريقة التيجانية، ففي غينيا مثلًا «85 في المئة من المساجد [...] تؤدى فيها الأوراد التيجانية المعروفة يوميًا»[95]. وتواجه الطريقة التيجانية في هذا البلد «ظهور طائفة من الشباب أخذوا الحركة الوهابية التي هي حركة فكرية سلفية معروفة بالتشدد والالتزام بأحكام الكتاب والسنة إلى درجة التطرف، ولا يعطون أي وزن للصوفية بل يتهمونها كلها بالكفر»[96]. هاهنا يتبين أن سياقات إصلاح الحقل الديني في غينيا مشابهة لتلك التي عرفها المغرب. فقد بينت دراسة ميدانية لعبد الرحمن فضلي[97] أن «الدولة لا تستهدف الإسلام البسيط الذي يمارسه عوام الناس، كما لم تستهدف الإسلام الطرقي، وإنما استهدفت، أساسًا، الإسلام السياسي، الذي يسعى لتقويض [...] 'إسلام الدولة'»[98].

يتبين أن المدارس الدينية المغربية، تقدم معارف مخالفة لتلك التي تُكتسب في المعاهد الدينية المشرقية خاصة في السعودية، فبينما يتم تعليم الطلاب مادة التوحيد في المرحلة الابتدائية، في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة باعتماد كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب[99]، و«شرح مضامينه وعرض نواقضه حسب التبويب الذي جاء في هذا الكتاب»[100]، تُدَرَّس المادة نفسها في المدارس العتيقة في المغرب استنادًا إلى كتاب **المرشد المعين على الضروري من علوم الدين** لابن عاشر[101]. ويتبين أن المغرب ينافس بهذا الدور ما يقدم مثلًا في كلية الدعوة وأصول الدين التابعة للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، الرامية، انسجامًا مع رؤية المملكة العربية السعودية 2030

(95) مقتطف من الكلمة التي ألقاها وفد غينيا كوناكري باسم اتحاد الزوايا التيجانية الصوفية السنية للتربية والتعليم الإسلامي في جمهورية غينيا كوناكري، في الملتقى الديني بفاس للزوايا التيجانية سنة 2014، ينظر: «كلمة وفد غينيا كوناكري»، الطريقة التجانية، شوهد في 2018/3/17، في: https://bit.ly/32kJKiu

(96) المرجع نفسه.

(97) عبد الرحمن فضلي، «الإصلاح الديني اليوم في القرى المغربية: 'المخزن'، و'فقهاء الشرط' في تيزنيت»، **عمران**، العدد 24 (ربيع 2018)، ص 474.

(98) المرجع نفسه، ص 47.

(99) محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي، ولد سنة 1115هـ/ 1703م وتوفي سنة 1206هـ/ 1793م، عالم دين عرف بدعوة الناس لمحاربة البدع والخرافات وتوحيد الله.

(100) عبد الحكيم أبو اللوز، «دور الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في إعادة إنتاج الإيديولوجية الدينية لدى النشطاء السلفيين المغاربة»، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد 25 (شتاء 2010)، ص 42.

(101) عالم دين مغربي، وأبرز علماء المالكية في المغرب، ولد سنة 990هـ/ 1582م وتوفي سنة 1040هـ/ 1631م، من مؤلفاته: ابن عاشر، **متن ابن عاشر المسمى بالمرشد المعين في على الضروري من علوم الدين** (القاهرة: دار القاهرة للنشر، [د. ت.]).

للتعليم الجامعي[102]، إلى «تلبية حاجة العالم الإسلامي والمجتمعات الأخرى في إعداد متخصصين في العقيدة»[103]، وتدريب الطلاب على «إتقان مهارات نقد الفرق المخالفة والرد عليها»[104]. وذلك لأن الأمر، على هذا النحو، يتعلق بالدفاع عن مذهب الإمام الأشعري[105] في أفريقيا، في مواجهة المذهب الوهابي[106].

وإذا كان من الصعب تحديد مواصفات طلاب العلوم الدينية من دول الغرب الأفريقي الذين يتابعون تكوينهم في المدارس العتيقة، بالنظر إلى عدم استكمال تكوينهم الديني، فإن من الممكن تحديد مواصفات طلاب العلوم الدينية الذين يفدون على مؤسسات التكوين الديني الأخرى في منطقة سوس، وتحديدًا كلية الشريعة[107]، وتتمثل هذه المواصفات في امتلاك طلاب الغرب الأفريقي الذين يتابعون تكوينهم في هذه الكلية رؤية منفتحة تجاه قضايا العصر، كما يبين ذلك، مثلًا، موقف بعضهم من المرأة، يقول فَالُو فَال، طالب سنغالي: «نحن جميعًا سواء. في العمل لا بد أن يبدلن [النساء] جهدهن مثل الرجال لأنهم متساوون»[108]، كما لا يرى هذا الطالب أي مشكل في مصافحة الرجل امرأة؛ ويعبر الطلاب عن عدم استعدادهم لتولي منصب إمامة المسجد، يقول طراوري أحد المستطلعة آراؤهم من الطلاب[109]: «أخاف من إمامة المسجد لأنها مسؤولية كبيرة»، ويرغب، في المقابل، في أن يكون مُدرسًا؛ كما يستهجنون مواقف أئمة مساجد بلدانهم المتكونين في السعودية، يقول طراوري: «أغلب الأئمة في بلدي تكوّنوا في السعودية، وهؤلاء يُسَمَّون بأهل السنة والجماعة، إنهم متشددون نوعًا ما، مثلًا لم يتكيفوا مع الواقع السنغالي، أغلبهم جاؤوا للتغيير، بعضهم لا يرضى بالتصوف، ويريدون أيضًا تغيير النمط الذي كان عليه أجدادنا، لذلك هناك مشاكل بينهم وبين الذين ينتمون إلى الطرق الصوفية، أقوال دون أفعال، أجوبة وردود».

يتبيّن هنا أن التكوين الديني في المغرب، لا يساهم في تكوين نخب غير متشددة قادرة على حماية استمرارية الإسلام الممارس في دول الغرب الأفريقي منذ قرون فحسب، ولكنّ ذلك مرهونٌ بالدور

(102) الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كلية الدعوة وأصول الدين، «الرسالة والأهداف»، شوهد في 2019/9/17، في:
https://urlz.fr/ayqc

(103) المرجع نفسه.

(104) المرجع نفسه.

(105) يعدّ المذهب الأشعري مذهب عموم أهل السنة في العالم الإسلامي، وهو المذهب الذي يعتمده عموم المدارس والجامعات الدينية في العالم الإسلامي.

(106) يقصد بالمذهب الوهابي مجموع أفكار محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي الواردة في كتبه، مثل كتاب: محمد بن عبد الوهاب، **التوحيد الذي هو حق الله على العبيد**، تقريظ صالح بن محمد اللحيدان، دراسة وتحقيق دغش بن شبيب العجمي، ط 5 (الكويت: مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، 2014).

(107) استجاب الحسن الثاني، ملك المغرب لطلب جمعية علماء سوس بتأسيس كلية للشريعة في منطقة سوس سنة 1978.

(108) طالب بكلية الشرعية بأيت ملول/ أكادير، سنة أولى، يتحدر من منطقة فوتا بالسنغال، عمره 22 سنة، يدرس حاليًا بالسنة الأولى، ينظر: فَالُو فَال، مقابلة شخصية، أيت ملول/ أكادير، 2018/1/30.

(109) طالب بكلية الشرعية بأيت ملول/ أكادير، سنة أولى، يتحدر من منطقة توبا بالسنغال. ينتمي للزاوية المريدية في بلده، عمره 23 سنة، يتابع دراسته بالسنة الأولى، ينظر: طراوري، مقابلة شخصية، أيت ملول/ أكادير، 2018/1/30.

السياسيّ الذي تؤديه بشكلٍ ضمنيّ، والتابع لاستراتيجيات الدولة الحديثة في مواجهة خصومها، وهو الدور نفسه الذي يمكن مقارنته بالأدوار التي أدتها الحركات والطرق الصوفية في بلدان الغرب الأفريقي مثل السنغال التي يدين غالبية سكانها بولائها الدينيّ للزوايا، وكما بيّن ليوناردو فيلالون في بحثه[110] في منطقة فاتيك Fatick السنغالية[111]، إنَّ نفوذ الطرق وتشابكاتها تمتد إلى الدولة والأحزاب، وتخترق علاقات تبادل مصالح مع السلطة السياسية التي، في المقابل، تضمن حصولها على الامتيازات. وبهذا المعنى، تؤدي هذه الطرق دور الوساطة بين الدولة وساكني القرى، على نحوٍ يؤدي إلى استقرار النظام. وقد كانت أبحاث ديفيد روبنسون[112] قد وضّحت أنّ الزوايا تشكّل ما يُسمّى مؤسسة حاكمة Establishment في الفترة الكولونيالية وما بعدها، ولها علاقات وطيدة بساكني مختلف المناطق وأعضاء الإدارة الاستعمارية.

وقد قاد تشابه هذه الأدوار التي يؤديها كلٌّ من الزوايا المغربية والسنغالية إلى الاهتمام بها، من أجل الحفاظ على مصالح سياسية في بلدان الغرب الأفريقي، ما جعل المغرب ينظم سنة 1985، أي في أوج الأزمة السياسية التي مر بها في علاقته بالبلدان الأفريقية[113]، ملتقى دوليًا حول الطرق الصوفية، بفاس. وأسس إضافة إلى ذلك، في 3 حزيران/ يونيو من السنة ذاتها «رابطة علماء المغرب والسنغال للصداقة والتعاون»، بالرباط، لاستدامة التواصل بين المغرب والبلدان الأفريقية، مستثمرًا الدين في علاقته بهذه البلدان.

لقد وعى المغرب أن السياسة الدولية لا تمرّ دائمًا عبر القنوات الرسمية (وزارات الشؤون الخارجية ومنظمة الوحدة الأفريقية ومنظمات التعاون الثنائية، وغير ذلك)، لذا فضل القنوات غير الرسمية، التي تتميز بطابع الاستمرارية خلافًا للمؤسسات المُهَيكَلة التي تتغير في البلدان الأفريقية بالنظر إلى ظروف عدم الاستقرار التي تميز هذه البلدان.

تتجلى هنا أهمية التنظيمات غير الرسمية مثل الزوايا في التأثير الإيجابي في مصالح المغرب، خصوصًا ما يتعلق بكسب التأييد لملف الصحراء على سبيل المثال، إذ تقلص عدد الدول الأفريقية التي تعترف بـ «جبهة البوليزاريو» إلى 15 دولة. لم تكن الزوايا بمنأى عن السياسة منذ بداية تشكل الدولة ما بعد الاستعمارية، إذ تتدخل الزوايا في دعم مرشح لرئاسة الجمهورية السنغالية على حساب مرشح آخر، فقد ساند الشيخ الأكبر للزاوية المريدية سرين فالو Serin Fallou الرئيس السنغالي الأسبق ليوبولد

---

(110) Leonardo A. Villalón, *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick* (Cambridge: Cambridge UP, 2006), pp. 259–260.

(111) حيث لاحظ أن أكثر نصف السكان في المنطقة المدروسة ينتمي للطريقة التيجانية، بينما تنتمي البقية للطرق الأخرى مثل القادرية والمريدية.

(112) David Robinson, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880–1920* (Athens, OH: Ohio UP, 2000).

(113) نتجت هذه الأزمة من انسحاب المغرب من منظمة الوحدة الأفريقية في 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 1984، احتجاجًا على قبولها «البوليزاريو».

سنغور Léopold Senghor في الفترة 1945–1968[114]. كما وجه الخليفة العام للزاوية التيجانية أثناء الانتخابات الرئاسية لسنة 1988 أمرًا لأتباعه بالتصويت لصالح عبدو ضيوف[115]. ينقاد مريد الزاوية إلى أوامر الشيخ، لأنه يثق به أكثر من ثقته بالحكومة، كما يتخلى له عن مهمة تدبير الشؤون مع الدولة، ما يساعد الحكومة على كسب ولاء الأفراد. وقد عَدَّ كريز أوبريون Cruise O'Brien هذه العلاقة أساس العقد الاجتماعي في السنغال[116] بين السلطة السياسية والسلطة الدينية التي تمثلها الزوايا.

لهذا السبب اهتم المغرب بالبعد الديني في علاقاته بالبلدان الأفريقية، واستثمر هذا المجال «غير المهيكل» لتصريف جزء من مواقفه السياسية. ونعتبر هذا المجال غير مهيكل لأنه لا يخضع لقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية. إذًا، لم يعد كل ما هو غير رسمي Informel يحيل على دلالات قدحية من قبيل الزبونية والطائفية، بل يعني مجموعة معايير غير مكتوبة من غير الدستور والقوانين[117]، وعلاقات بالنخب خاصة شيوخ الزوايا. وقد انتبه بعض دراسات العلوم السياسية[118] إلى أن سياسة المغرب في أفريقيا تقوم على الإسلام الطُرُقي، من أجل استمالة النخب المؤثرة في دول الغرب الأفريقي، ومنها هذه النخب المستقبلية التي تتلقى تكوينها في المغرب لدعمه، ولا سيما أن النخب الدينية مؤثرة في الحقل السياسي في البلدان الأفريقية مثل السنغال وغانا.

خاتمة

لا تُعبِّر هجرة الطلاب عن إرادتهم الحرة، بل يتعلق الأمر بهجرة «مُوجَّهة»، ومرتبة في إطار دبلوماسي، ومن ثم، يمكن اعتبارها إحدى وسائل الدبلوماسية المغربية في بلدان الغرب الأفريقي. ويأتي هذا التوافد في إطار سياسة المغرب الدينية وامتداداتها في أفريقيا، حيث تستقبل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية أفواجًا من طلاب العلوم الشرعية، وتوزعهم على المدارس العتيقة المغربية، كما في سوس، بالنظر إلى ترسخ تقاليد المذهب المالكي في هذه المدارس. ويفسر وجود فئة الغينيين بنوعية العلاقات بين المغرب ودولة غينيا.

ويعتبر تراجع نسبة السنغاليين في المدارس الدينية العتيقة في سوس أول تحول كبير عرفه توافد الأجانب في المغرب من أجل التكوين الديني. وفي المقابل، تنوعت الجنسيات الملتحقة حديثًا بهذه المدارس، وأصبح عدد الطلاب الغينيين مهمًا في السنوات الأخيرة، ما يعبر عن نوعية الاستثمار الديني المغربي في بلدان الغرب الأفريقي.

(114) Marie Brossier, «Penser la participation politique par l'impératif religieux: Trajectoires d'engagements musulmans au Sénégal,» *Revue internationale de politique comparée*, vol. 20, no. 4 (2013), p. 194.

(115) Ibid., p. 197.

(116) Donal B. Cruise O'Brien, «Le contrat social sénégalais à l'épreuve,» accessed on 12/7/2019, at: https://bit.ly/2YToaiY

(117) Brahim El Morchid, «De la relation entre les institutions informelles et le développement: La Leçon africaine,» in: *L'Afrique comme horizon de pensée*, vol. 2 (Rabat: Publication de l'académie du royaume du Maroc, 2015), p. 423.

(118) Bakary, p. 7.

لقد كانت المدارس الدينية في سوس وحدات منغلقة على نفسها، يرتادها سكان القرية وآخرون يأتون من قرى ومدن مغربية، وأصبحت حاليًا منفتحة على محيط أفريقي كبير، مما ساعد طلاب هذه المؤسسات على الانفتاح على ثقافات ولغات طلاب أجانب ينتمون إلى بلدان أفريقية أخرى تدين بالإسلام. ويكتسب الأجانب تعليمًا باللغة العربية، ويحققون نتائج مماثلة لتلك التي يحققها زملاؤهم المغاربة. كما تشكل العربية لغة التواصل في ما بينهم وبين زملائهم المغاربة.

من السابق لأوانه الحديث عن مخرجات التدريس بالنسبة إلى هذه الفئة، فأول الملتحقين سنة 2002 بهذه المدرسة ما زال يتابع بها دراسته إلى حدود الموسم الدراسي 2019–2020، لكن البحث في مخرجات التكوين بالنسبة إلى الطلاب المغاربة يبين أن هناك بالفعل حركية اجتماعية صاعدة لهذه الفئة المتحدرة أصلًا من الطبقات الفقيرة، فقد تمكن عدد منهم من الالتحاق بالنخب الدينية بعد المرور في مرحلة لاحقة إلى مؤسسة محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين الدينيين.

ويهدف المغرب من استقبال البعثات الدينية لمساعدة دول الغرب الأفريقي على الحفاظ على تقاليد الإسلام الطرقي السني الذي يتعرض لهجوم السلفية، وفي الوقت نفسه استمالة النخب الدينية في هذه البلدان لدعم مصالح المغرب في غرب أفريقيا، لأن القنوات الدبلوماسية غير الرسمية مثل الزوايا واسعة الانتشار، أثبتت نجاعتها في الحفاظ على مصالح البلد، خصوصًا في المجتمعات الأفريقية التي لا تعرف استقرارًا سياسيًا دائمًا.

المراجع References

العربية

ابن عاشر. **متن ابن عاشر المسمى بالمرشد المعين في على الضروري من علوم الدين**. القاهرة: دار القاهرة للنشر، [د. ت.].

ابن عبد الوهاب، محمد. **التوحيد الذي هو حق الله على العبيد**. تقريظ صالح بن محمد اللحيدان. دراسة وتحقيق دغش بن شبيب العجمي. ط 5. الكويت: مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، 2014.

أبو اللوز، عبد الحكيم. «دور الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في إعادة إنتاج الإيديولوجية الدينية لدى النشطاء السلفيين المغاربة». **المجلة العربية للعلوم السياسية**. العدد 25 (شتاء 2010).

أعراب، إبراهيم (تقديم ودراسة). **الرحلة المانوزية: محمد بن أحمد المانوزي السوسي: دراسات في سرديات الهامش وتشكل النخبة الدينية المحلية**. سلسلة من أدب الرحلات والمذكرات. الرباط: دار الأمان، 2015.

أكاديمية المملكة المغربية. **فاس وأفريقيا: العلاقات الاقتصادية والثقافية والروحية**. سلسلة «ندوات ومناظرات 3. الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، 1996.

أوريد، حسن. **الإسلام السياسي في الميزان: حالة المغرب**. الرباط: توسنا، 2016.

البزاز، محمد الأمين. **تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**. سلسلة رسائل وأطروحات 18. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992.

بطاطو، حنّا. **فلاحو سورية: أبناءُ وجهائهم الريفيين الأقل شأنًا وسياساتهم**. ترجمة عبد الله فاضل ورائد النقشبندي. مراجعة ثائر ديب. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

البكري، أبو عبيد الله. **الممالك والمسالك**. تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري. ترجمة سعد عزاب.]د. م.[: الدار العربية للكتاب/ بيت الحكمة، 1992.

الجابري، محمد عابد. **أضواء على مشكل التعليم بالمغرب**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1973.

جمعية علماء سوس. **منجزات جمعية علماء سوس**. [د. م.]: منشورات جمعية علماء سوس، 2000.

الحضيكي، محمد بن أحمد. **طبقات الحضيكي**. تقديم وتحقيق أحمد بومزكو. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.

حنداين، محمد. **المخزن وسوس (1672–1822): مساهمة في دراسة تاريخ الدولة بالجهة**. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2005.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأعظم**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971.

الساحلي، المتوكل عمر الساحلي. **المعهد الإسلامي بتارودانت والمدارس العلمية العتيقة بسوس**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1985.

السوسي، محمد المختار. **سوس العالمة**. [د. م.]: مؤسسة بنميرة للطباعة والنشر، 1974.

________. **المعسول في الإلغيين وأساتذتهم وتلامذتهم وأصدقائهم السوسيين**. بيروت: دار الكتاب العلمية، 2014.

________. محمد المختار. **مدارس سوس العتيقة: نظامها – أساتذتها**. طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.].

عبد الرحمان برادة، محمد (إشراف). **دفاتر الجهوية: جهة سوس ماسة**. الدار البيضاء: مطبعة دار النشر المغربية، 2017.

الفاسي، الحسن من محمد الوزان. **وصف إفريقيا**. ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي؛ الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1983.

فضلي، عبد الرحمن. «الإصلاح الديني اليوم في القرى المغربية: ’المخزن‘، و’فقهاء الشرط‘ في تيزنيت». **عمران**. العدد 24 (ربيع 2018).

لوتورنو، روجي. **فاس قبل الحماية**. ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.

المسلوتي، مصطفى بن عمر. **التراث الإسلامي في سوس**. الرباط: منشورات جامعة ابن زهر، 2009.

ميتشل، تيموثي. **استعمار مصر**. ترجمة بشير السباعي وأحمد حسان. ط 2. القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، 2013.

ميغا، عبد الله بن إدريس أبو بكر، «المدرسة المالكية المغربية وامتداداتها الأفريقية». **دعوة الحق**. العدد 462 (آب/ أغسطس 2018).

الوسخيني، أيت بومهاوت أمحمد. **منار السعود: عن تفراوت المولود ومدرستها العتيقة**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1994.

الأجنبية

Abou El Farah, Yahya et al. *La Coopération maroco–africaine.* Rabat: Institut des Etudes Africaines, 2010.

Bakary, Sambe. *Islam et diplomatie: La Politique africaine du Maroc.* Rabat: Marsam, 2010.

Brossier, Marie. «Penser la participation politique par l'impératif religieux: Trajectoires d'engagements musulmans au Sénégal.» *Revue internationale de politique comparée.* vol. 20, no. 4 (2013).

El Morchid, Brahim. «De la relation entre les institutions informelles et le développement: La Leçon africaine.» *L'Afrique comme horizon de pensée*. vol. 2. Rabat: Publication de l'académie du royaume du Maroc, 2015.

Hiskett, Mervyn. «The Maitatsine Riots in Kano, 1980: An Assessment.» *Journal of Religion in Africa*. vol. 17, no. 3 (October 1987).

Hobsbawm, Eric. *L'invention de la tradition*. Christine Vivier (trad.). Amsterdam: Éditions Amsterdam, 2006.

Hugon, Clothilde. «Les Sëriñ daara et la réforme des écoles coraniques au Sénégal: Analyse de la fabrique d'une politique publique.» *Politique Africaine***.** vol. 3, no. 139 (October 2015).

Lubeck, Paul. «Islamic Protest Under Semi–Industrial Capitalism: Yan Tatsine Explained.» *Africa.* vol. 55, no. 4 (1985).

Montagne, Robert. «Une tribu berbère du sud marocain: Massat.» *Hespéris Tamuda*. vol. 4, no. 4 (1924).

Robinson, David. *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880–1920.* Athens, OH: Ohio UP, 2000.

Villalón, Leonardo A. *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick.* Cambridge: Cambridge UP, 2006.



ترجمة

Translated Paper



اللوحة الثانية، من دون اسم (2018)
Painting 2: Unnamed (2018)

إرفنغ غوفمان | Erving Goffman*
ترجمة ثائر ديب | Thaer Deeb**

حول إعْمَال الوجه
تحليلٌ للعناصر الشعائرية في التفاعل الاجتماعي
On Face–Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction

ملخص: صقل عالم الاجتماع الأميركي إرفنغ غوفمان مفهوم «الوجه» ليعبّر به عن صورة الذات عن نفسها وأمام الآخرين وفي تفاعل معهم. وفي هذا المقال الكلاسيكي، يشرح غوفمان كيف يمكن فهم العلاقات التفاعلية بين الأفراد بوصفها علاقات شعائريّة قائمة على قواعد وقيم مستقاة من المجتمع، وتعكس الطريقة التي يرغب المرء من خلالها في أن يراه مجتمعه المحيط، والتي تُشتقّ منها قواعد احترام الذات ومراعاة الآخرين التي يميل الشخص إلى التصرف وفقًا لها في أثناء لقاء من اللقاءات، على نحو يحفظ وجهه ووجوه المشاركين. ويوضح غوفمان أن القبول المتبادل سمة بنيوية أساسية من سمات التفاعل، ولا سيما تفاعل المحادثة وجهًا لوجه. وعادةً ما يكون ذلك قبولًا مُصطنعًا، وليس حقيقيًا؛ إذ لا يميل إلى أن يستند إلى اتفاق على التقويمات الودّية المعبَّر عنها صراحةً، بل على استعداد للإيحاء الموقت بالاتفاق على أحكام لا يتفق عليها المشاركون في الواقع.

كلمات مفتاحية: الوجه، الأشخاص، اللقاءات الاجتماعية، التفاعل الاجتماعي.

Abstract: Erving Goffman defined the term «face» to express an image of the self in front of others and interaction with them. In this canonical article, Goffman explains how interactive relationships between individuals can be understood as ritual connections built on rules and values derived from society, mirroring the way a person wants to be perceived in their surrounding space, from which the rules of self–respect and consideration for others is drawn. People rely on these rules to dictate their behaviour during interactions in a manner that saves both their own face and the faces of their counterparts. Goffman makes clear that «this kind of mutual acceptance seems to be a basic structural feature of interaction, especially the inter–action of face–to–face talk.» This is usually what Goffman refers to as a «working acceptance», not a «real one», as it usually comes from a «willingness to give temporary lip service to judgements with which the that participants do not really agree».

Keywords: Face, Persons, Social encounters, Social interaction.

* سوسيولوجي أميركي/ كندي.

Canadian/ American Sociologist.

** مترجم وكاتب سوري.

Syrian Writer and Translator.

مقدمة[1]

ما من شخص إلّا وهو ويعيش في عالم من اللقاءات الاجتماعية Social Encounters التي تُدخله مع مشاركين آخرين إمّا في تماسٍّ Contact وجهًا لوجه وإما بالتوسّط. وهو يميل في كلّ تماس إلى إبداء ما يُدعى في بعض الأحيان، **الخطّ** Line، وهو نسق من الأفعال اللفظية وغير اللفظية يعبّر بها عن رأيه في الوضع Situation ويعبّر من خلال ذلك عن تقويمه للمشاركين Participants، ولا سيما هو نفسه. وبصرف النظر عن نيّة الشخص في أن يتّخذ له خطًّا أم لا، فسوف يجد أنّه قام بذلك بالفعل. وسوف يفترض المشاركون الآخرون أنّه اتخذ موقفًا بإرادته إلى هذا الحدّ أو ذاك؛ ما يضطره، إن أراد التعامل مع ارتكاسهم حياله، إلى أن يأخذ في الحسبان ما يمكن أن يكونوا قد شكّلوه من انطباع عنه.

يمكن أن نعرّف مصطلح **الوجه** Face بأنّه القيمة الاجتماعية الإيجابية التي يدّعيها شخصٌ لنفسه من خلال الخطّ الذي يفترض الآخرون أنّه اتخذه خلال تماس معين[2]. والوجه هو صورة يرسمها المرء لذاته من حيث الصفات الاجتماعية المحبَّذة، وإن تكن صورة قد يشاطره إيّاها آخرون، كما هو الحال عندما يُبدي شخصٌ مهنته أو ديانته إبداءً حسنًا بإبداء نفسه إبداءً حسنًا.

ينزع الشخص إلى عيش ارتكاس انفعالي فوري حيال الوجه الذي يتيحه له تماسٌّ مع آخرين، يشحن وجهه ويركّز فيه طاقته الانفعالية، تغدو «مشاعره» مرتبطة به. وإذا ما عزز اللقاء صورةً له لطالما أخذها كمسلّمة، قد لا يشعر بالكثير حيال الأمر. وإذا ما أقامت الأحداث وجهًا له أفضل مما توقّعه، يمكن أن «يشعر بالرضا»؛ وإذا لم يُوفَ بتوقعاته المعتادة، نتوقّع أن «يشعر بالسوء» أو «يشعر بالأذى». وبصورة عامة، فإنَّ ارتباط شخص بوجه معين، متضافرًا مع اليسر الذي يمكن أن ينقل به هو والآخرون معلومات لا تعزز هذا الوجه، يوفّران أحد الأسباب التي تدفع هذا الشخص إلى أن يرى أنَّ المشاركة في أيّ تماس مع الآخرين هي التزام. وسوف تكون لدى الشخص، أيضًا، مشاعر تجاه وجوه المشاركين الآخرين التي يعززها اللقاء، وفي حين يمكن أن تختلف هذه المشاعر في الكمّ والاتجاه عن مشاعره حيال وجهه الخاص، فإنّها تشكّل انخراطًا في وجوه الآخرين فوريًا وعفويًا كانخراطه في

(1) كُتِبَت هذه الورقة في جامعة شيكاغو، وأنا أدين بالدعم المالي اللازم لكتابتها لمنحة الصحة العامة في الولايات المتحدة الأميركية [No. M702(6) MH(5)] التي قُدِّمَت لدراسة خصائص التفاعل الاجتماعي بين الأفراد، وهي دراسة ترأسها الدكتور وليم سوسكين من قسم علم النفس في جامعة شيكاغو.

This paper was written at the University of Chicago; for financial support in writing it, I am indebted a U.S. Public Health Grant (No. M702[6]MH[5]) for a study of the characteristics of social interaction of individuals headed by Dr. William Soskin of the Department of Psychology, University of Chicago.

(2) ثمة مناقشات للتصوّر الصيني للوجه في:

Hsien Chin Hu, «The Chinese Concept of 'Face',» *American Anthropologist*, vol. 46, no. 1 (1944), pp. 45–64; Martin C. Yang, *A Chinese* Village (New York: Columbia University Press, 1945), pp. 167–172; J. MacGowan, *Men and Manners of Modern China* (London: Unwin, 1912), pp. 301–312; Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics* (New York: Fleming H. Revell Co., 1894), pp. 16–18.

وثمة تعليق على التصوّر الهندي الأميركي للوجه في:

Marcel Mauss, *The Gift*, Ian Cunnison (trans.) (London: Cohen & West, 1954), p. 38.

وجهه. ووجه المرء ووجوه الآخرين أبنية من النظام الواحد ذاته، وقواعد المجموعة وتحديد الوضع هما اللذان يقرران مقدار شعور المرء حيال الوجه وكيف يتوزّع هذا الشعور على الوجوه المعنيّة.

يمكن القول إنَّ شخصًا **له** وجه Have Face، أو **بوجه** In Face، أو **يحفظ** وجهًا Maintain Face، حين يبدي الخطّ الذي يتّخذه فعليًا صورةً له متّسقة داخليًا، أي تدعمها أحكام وأدلّة يسوقها المشاركون الآخرون، وتؤكّدها أدلّة تسوقها وسائط غير شخصية موجودة في الوضع. في مثل هذه الأوقات، يظهر بجلاء أنَّ وجه الشخص ليس شيئًا مُودعًا في جسمه أو على جسمه، بل شيء متوضّع على نحو مستفيض في دفق الأحداث خلال اللقاء، ولا يتجلّى إلا حين تُقرأ هذه الأحداث وتُفسَّر سعيًا وراء ما تعبّر عنه من تقويمات.

ينزع الخطّ الذي يحفظه شخصٌ أو يحفظه له آخرون في أثناء تماسٍ معهم إلى أن يكون من نوع مؤسسي مشروع. ففي أثناء تماس من نمط معين، يمكن أن نتوقع أن يُحافَظ على متفاعل Interactant ذي صفات معروفة أو مرئية في وجهٍ معيّن، وأن نشعر أنّ من الملائم أخلاقيًا أن يكون الأمر كذلك. ونظرًا إلى صفات هذا المتفاعل وإلى الطبيعة التقليدية للقاء، فسوف يجد أنَّ اختيار الخطوط المتاح أمامه واختيار الوجوه الذي ينتظره هو ذلك الاختيار المحدود. وعلاوة على ذلك، فإنّه يُحَمَّل، على أساس قلّة من الصفات المعروفة، مسؤولية امتلاك عدد هائل من الصفات الأخرى. ومن غير المحتمل أن يعي مشاركوه طابع كثيرٍ من هذه الصفات، إلى أن يتصرف على نحوٍ واضح بطريقة تكذّب امتلاكه لها؛ فيدرك الجميع عندئذ هذه الصفات ويفترض أنّه كان قد أعطى عن قصد ذلك الانطباع الخاطئ أنّه يمتلكها.

هكذا، بينما يعمل الاهتمام بالوجه على تركيز انتباه الشخص على النشاط الحالي، لا بدّ له، كي يحفظ الوجه في هذا النشاط، من أن يأخذ في الحسبان مكانته في العالم الاجتماعي الذي يقف وراءه. فالشخص الذي يمكنه أن يحفظ الوجه في الوضع الحالي هو شخص أحجم في الماضي عن أفعال معينة، فبات من الصعب أن ينبري لها. يُضاف إلى ذلك أنَّه يخشى فقدان الوجه الآن، الأمر الذي يعود في جزء منه إلى أنَّ الآخرين قد يأخذون هذا علامةً على أن لا حاجة إلى أخذ مشاعره في الاعتبار في المستقبل. لكنَّ هنالك حدًّا لهذا الاعتماد المتبادل بين الوضع الحالي والعالم الاجتماعي الأوسع: فلقاءٌ مع أشخاص لن يتعامل معهم ثانيةً يتركه حرًّا في اتّخاذ خطٍّ رفيع سوف يكذّبه المستقبل، أو يتركه حرًّا في أن يعاني ضروبًا من الإذلال تجعل التعامل اللاحق معهم أمرًا محرجًا.

يمكن القول إنَّ شخصًا هو **بوجهٍ خطأ** In Wrong Face عندما تُقدَّم على نحوٍ ما معلومات عن جدارته الاجتماعية لا يمكن دمجها، ولو بعد لأيٍ، في الخطّ الذي يُحفَظ له. ويمكن القول إنَّ شخصًا **بلا وجه** Out of Face عندما يشارك في تماسٍ مع آخرين من دون أن يكون له مسبقًا خطٌّ من النوع الذي يُتَوَقَّع من المشاركين في مثل هذه الأوضاع أن يتّخذوه. وما يقصد إليه كثيرٌ من المزاح هو دفع شخص إلى إظهار وجه خاطئ أو عدم إظهار أيّ وجه، غير أنَّ هنالك مناسبات جديّة أيضًا يجد فيها المرء نفسه فاقدًا للصلة مع الوضع على مستوى التعبير.

حين يحسّ شخص أنّه بوجه يرتكس في العادة بمشاعر الثقة والطمأنينة. ونظرًا إلى ثباته في الخط الذي يتّخذه، يشعر أنّ في مقدوره أن يرفع رأسه ويقدّم نفسه للآخرين علانيةً. كما يشعر بشيء من الأمان والارتياح، الأمر الذي يمكن أن يحصل أيضًا حين يشعر الآخرون أنّه بوجه خطأ، لكنهم يفلحون في إخفاء هذه المشاعر عنه.

حين يكون شخص بوجه خطأ أو بلا وجه، تسهم في اللقاء أحداث معبّرة لا يمكن حبكها بسهولة في نسيج المناسبة التعبيري. وإذا ما أحسَّ أنّه بوجه خطأ أو بلا وجه، قد يشعر بالخجل والدونية نظرًا إلى ما جرى للنشاط بسببه، ونظرًا إلى ما قد يجري لسمعته كمشارك. وقد يشعر، علاوة على ذلك، بالاستياء لأنه اعتمد على اللقاء في دعم صورةٍ للذات بات مرتبطًا بها عاطفيًا ويجدها الآن مهدَّدة. وقد يعيده إلى الوراء شعوره بالافتقار إلى دعم حكميّ تقويمي يقدمه له اللقاء، بل قد يبلبله، ويسوقه إلى عجز موقّت كمتفاعل. وقد تتعثر طريقته وقدرته على التحمّل، وتنهاران، وتتداعيان. وقد يُحرَج ويتكدّر، وقد يحس بالخزي. وشعوره، المبرر أو غير المبرر، بأنَّ الآخرين يرونه مبلبلًا وأنّه لا يبدي أيّ خطٍّ صالح، قد يُنزل بمشاعره مزيدًا من الأذى، تمامًا كما يمكن لتحوله من كونه بوجه خطأ أو بلا وجه إلى شخص مخزيٍّ أن يضيف مزيدًا من الاضطراب إلى انتظام الوضع التعبيري. وسيرًا على ما هو شائع، فسوف أستخدم التعبير «poise» [اتّزان، رصانة، وقار] كي أشير إلى القدرة على كبت وإخفاء أيّ ميل إلى الخزي في أثناء اللقاءات مع الآخرين.

في مجتمعنا الأنكلو-أميركي، شأنه شأن بعض المجتمعات الأخرى، يبدو أنَّ ما تعنيه عبارة «to lose face» [يفقد وجهه، يريق ماء وجهه، يخسر اعتباره] هو أن يكون المرء بوجه خطأ، أو أن يكون بلا وجه، أو مَخْزيًّا. ويبدو أنَّ ما تشير إليه عبارة «to save one's face» [يحفظ المرء وجهه، ينقذ سمعته، يصون كرامته] هو العملية التي يعزز من خلالها هذا المرء انطباعًا لدى الآخرين بأنّه لم يفقد وجهه. وبحسب الاستخدام الصيني، يمكن القول إنَّ عبارة «to give face» [يعطي وجهًا، يحترم، يكرّم] تعني أن ترتّب لآخر اتّخاذ خطّ أفضل من الذي قد يكون قادرًا على اتّخاذه[3]، وبذلك يحصل هذا الآخر على وجه أُعطي له، وهذه واحدة من الطرائق التي يمكنه من خلالها أن ينال وجهًا.

قد يتوقّع المرء أن يجد، كجانب من جوانب السنّة الاجتماعية Social Code لأيّ وسط اجتماعي، تفهّمًا للمدى الذي يجب أن يبلغه شخص في حفظ وجهه. فما إن يتّخذ صورةً لذاته يعبّر عنها وجهه، حتى يغدو من المنتظر أن يفي بها ويحافظ عليها. فيكون مطالبًا، بطرائق تختلف باختلاف المجتمعات، بأن يُظهر احترامًا لذاته، ويتخلى عن أفعال معينة لأنّها أرفع منه أو أدنى، وأن يجبر نفسه على أداء سواها ولو كانت تكلّفه الكثير. وبدخول الشخص ذلك الوضع الذي يُعطى فيه وجهًا يحفظه، فإنه يتحمل مسؤولية أن يقف حارسًا لدفق الأحداث وهي تمرّ أمامه. ويكون عليه أن يضمن أنّ ثمّة **نظامًا تعبيريًا** Expressive Order معينًا يجري تعزيزه: نظامٌ ينظّم تدفق الأحداث، كبيرها وصغيرها، بما يجعل كلَّ ما تعبّر عنه متّسقًا مع وجهه. وعندما يبدي شخصٌ ضروبًا من وخز الضمير انطلاقًا من

(3) Smith, p. 17.

واجبه حيال نفسه في المقام الأول، فإننا نكون في مجتمعنا إزاء الكبرياء Pride؛ وعندما يفعل ذلك انطلاقًا من واجباته حيال وحدات اجتماعية أوسع، ويتلقى دعمًا من هذه الوحدات في قيامه بذلك، نكون إزاء الشرف Honor. وعندما يرتبط وخز الضمير بأشياء لها علاقة بالوضعة؛ بالأحداث التعبيرية المستمدة من الطريقة التي يتعامل بها الشخص مع جسده وانفعالاته والأشياء التي لديه بها تماسّ جسدي، فإننا نكون إزاء الكرامة Dignity، وهذه الأخيرة جانب من جوانب الضبط التعبيري يُطرى على الدوام من دون أن يُدرَس قطّ. وعلى أي حال، فإنّه في حين يمكن وجه الشخص الاجتماعي أن يكون أشدّ ممتلكاته شخصيةً ومركز أمنه ولذّته، فإنّه ليس سوى قرض يقرضه إيّاه المجتمع؛ وسوف يُسحب ما لم يتصرف بطريقة تليق به. الصفات المحبّذة وعلاقتها بالوجه تجعل من كلّ إنسان سجّان نفسه؛ وهذا قيدٌ اجتماعي أساسي على الرغم من أنَّ كلَّ إنسان قد يحب زنزانته.

مثلما يُتَوَقَّع من العضو في أيّ مجموعة احترام ذاته Self-Respect، كذلك يُتوقَّع منه أيضًا أن يحافظ على مستوى من مراعاة Considerateness الآخرين؛ يُتوقَّع منه أن يمضي بعيدًا في حفظ مشاعر الآخرين الحاضرين ووجوههم، ويُتوقَّع أن يفعل ذلك عن طيب خاطر وعفويًا، بسبب التماهي الانفعالي مع الآخرين ومع مشاعرهم[4]. ونتيجة لذلك، فإنّه لا يميل إلى رؤية مَسْخ الآخرين[5]. والشخص الذي يمكن أن يشهد إذلال الآخر ويبقى متمالكًا نفسه وبلا مشاعر يوصف في مجتمعنا بأنّه «بلا قلب»، شأنه شأن من يمكنه أن يمسخ نفسه من دون أن يشعر بشيء فيوصَف بأنّه «سفيه».

يتمثّل الأثر المتضافر لقاعدة احترام الذات وقاعدة المراعاة في أنَّ الشخص يميل إلى التصرف في أثناء لقاء من اللقاءات على نحو يحفظ كلًا من وجهه ووجوه المشاركين. وهذا يعني أنّ الخطّ الذي يتّخذه كلّ مشارك يُتاح له في العادة أن يسود، ويُسمح لكلّ مشارك أن يقوم بالدور الذي يبدو أنّه اختاره لنفسه. وبذلك تقوم حالة يقبل فيها الجميع، موقّتًا، أحدُهم خطّ الآخر[6]. ويبدو أن هذا النوع من القبول المتبادل هو سمة بنيوية أساسية من سمات التفاعل، لا سيما تفاعل المحادثة وجهًا لوجه.

(4) بالطبع، كلما زادت سلطة الآخرين وهيبتهم زاد احتمال أن يبدي المرء الاحترام لمشاعرهم، كما يشار في:
H.E. Dale, *The Higher Civil Service of Great Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1941), p. 126n.

«شرح لي مذهب 'المشاعر' منذ سنوات كثيرة مضت موظف مدني بارز ذو حسّ عيّاب وساخر رفيع. أوضح أنَّ أهمية المشاعر تختلف باختلاف أهمية الشخص الذي يشعر. حين تقتضي المصلحة العامة إزاحة موظف صغير عن منصبه، لا حاجة إلى إبداء أي اعتبار لمشاعره؛ وإذا كان ذلك الشخص سكرتيرًا مساعدًا، فلا بد من إبداء شيء من الاعتبار المعقول؛ أمّا إذا كان سكرتيرًا دائمًا، فإنَّ مشاعره تكون عنصرًا أساسيًا في الأمر، ولا يمكن، لغير المصلحة العامة الاضطرارية، أن تتخطى ما تقتضيه تلك المشاعر».

(5) يعلم الباعة، ولا سيما باعة الشارع، أنهم إذا ما اتخذوا خطًّا سوف يُكَذَّب إن لم يشتر الزبون الممانع، فإنَّ هذا الأخير يمكن أن يقع في شرك المراعاة ويشتري كي يحفظ وجه البائع ويحول دون ما يمكن أن ينجم عن الحالة.

(6) الاتفاق الظاهر على تقويم الجدارة الاجتماعية لا يعني المساواة، بالطبع؛ فالتقويم الذي يدعم بالتراضي أحد المشاركين قد يكون مختلفًا تمامًا عن تقويم يدعم بالتراضي مشاركًا آخر. ومثل هذا الاتفاق متناغم أيضًا مع التعبير عن الخلاف في الرأي بين مشاركين، شريطة أن يبدي كلّ من المتناقشين «احترامًا» للآخر، بما يسوق التعبير عن عدم الاتفاق لأن ينقل تقويمًا للآخر يكون هذا الآخر راغبًا في أن ينقله عن نفسه. الحالات المتطرفة تشترطها الحروب والنزاعات وشجارات الحانات، عندما تكون هذه الأخيرة من نوع راقٍ، إذ يمكن خوضها في كنف التراضي، وكلّ بطل يسوق فعله بحسب قواعد اللعبة، بما يمكّن من تفسير فعله كتعبير عن لاعب نزيه مشتبك علانية مع خصم نزيه. ويمكن في الواقع تحليل قواعد أي لعبة ولياقاتها باعتبارها وسيلة يمكن التعبير من خلالها عن صورة لاعب نزيه، كما يمكن تحليل صورة لاعب نزيه على أنّها وسيلة تتعزز بها قواعد لعبة ولياقاتها.

وعادةً ما يكون ذلك قبولًا «مُعْمَلًا»، وليس «حقيقيًا»، إذ لا يميل إلى أن يستند إلى اتفاق على التقويمات الودّية المعبَّر عنها صراحةً، بل على استعداد للإيحاء الموقت بالاتفاق على أحكام لا يتفق عليها المشاركون في الواقع.

ولقبول الخطوط المتبادل أثرٌ محافظ مهم في اللقاءات. فما إن يقدّم الشخص خطًّا في البداية حتى يميل هو والآخرون إلى بناء ارتكاساتهم اللاحقة عليه، ويَعْلَقون به بمعنى ما. فإذا ما غيّر الشخص خطّه على نحو جذري، أو ناله التكذيب، وقع الاضطراب، لأنّ المشاركين سيكونون قد أعدّوا أنفسهم لأفعالٍ لم تعد الآن ملائمة والتزموا بها.

عادةً ما يكون صون الوجه شرط التفاعل، لا غايته. وعادةً ما يُسعى وراء الغايات المعتادة - مثل اكتساب المرء وجهًا له أو تعبيره بحرية عن معتقداته الحقيقية أو تقديم معلومات تحطّ من شأن الآخرين أو حلّ مشكلات وأداء مهمات - بطرائق تتسق مع صون الوجه. وتعني دراسة حفظ الوجه دراسة قواعد المرور الخاصة بالتفاعل الاجتماعي؛ فيعلم المرء السنّة التي يلتزم بها في حركته عبر مسارات الآخرين وخططهم، من دون أن يعلم إلى أين يذهب، أو لماذا يريد الوصول إلى هناك. بل إنه لا يعلم حتى سبب استعداده لاتباع السنّة؛ ذلك أن عددًا كبيرًا من الدوافع المختلفة يمكن أن يدفعه بالمثل إلى فعل ذلك. قد يرغب في حفظ وجهه بسبب ارتباطه العاطفي بصورة الذات التي يعبّر عنها، أو بسبب كبريائه أو شرفه، أو بسبب السلطة التي تسمح له مكانته المفترضة بممارستها على المشاركين الآخرين، وهلمّ جرًّا. وقد يرغب في حفظ وجه الآخرين بسبب ارتباطه العاطفي بصورةٍ لهم، أو لأنّه يشعر أنّ لمشاركيه حقًّا معنويًا في ذلك، أو لأنّه يريد أن يتجنب العداء الذي قد يُوجَّه إليه إذا فقدوا وجوههم. وقد يشعر أنّ ثمة افتراضًا قائمًا مفاده أنّه شخص من نوع يبدي التعاطف والرحمة تجاه الآخرين، بحيث يمكن أن يشعر، إذا ما أراد حفظ وجهه، أنه مضطر إلى أن يراعي الخط الذي اتّخذه المشاركون الآخرون.

***

ما أعنيه بـ **إِعْمَال الوجه** Face-Work هو الأفعال التي يلجأ إليها شخص ليجعل كلّ ما يقوم به متّسقًا مع الوجه. ويقوم إِعْمَال الوجه بالتصدي لـ «الحوادث»، أي تلك الأحداث التي تعمل آثارها الرمزية الفاعلة على تهديد الوجه. هكذا، يكون الاتزان نوعًا مهمًا من إِعْمَال الوجه، لأنّ الشخص يسيطر من خلال الاتزان على إحراجه بحيث يمكنه والآخرين أن يتخطّوا هذا الإحراج. وسواء كانت العواقب الكاملة لأفعال حفظ الوجه معروفة للشخص الذي يوظّفها أم لا، فإنّها غالبًا ما تصبح ممارسات معتادة وموحدة؛ مثل الحركات التقليدية في لعبة أو الخطوات التقليدية في رقصة. ويبدو أنَّ لكلّ شخص، ولكلّ ثقافة فرعية، ولكلّ مجتمع ذخيرةً مميزة من ممارسات حفظ الوجه. وهذه الذخيرة هي ما يشير إليه الناس بعض الشيء حين يُسْألون كيف يبدو شخصٌ أو تبدو ثقافةٌ «في الحقيقة»؟ ويبدو من ثم أنَّ مجموعة الممارسات المحدَّدة التي يؤكدها أشخاص محددون أو مجموعات محددة مستمدة من إطار واحد من الممارسات الممكنة متّسق منطقيًا. ويبدو الأمر كما لو أنَّ الوجه، بطبيعته

ذاتها، لا يمكن حفظه إلا بعدد معين من الطرائق، وكما لو أن كلّ تجمّع اجتماعي يجب أن ينتقي اختياراته من مصفوفة الإمكانات الواحدة هذه.

من المتوقع أن يكون لدى أعضاء كلّ دائرة اجتماعية بعض المعرفة بإعمال الوجه وبعض الخبرة في استخدامه. وفي مجتمعنا، يُسمّى هذا النوع من القدرات في بعض الأحيان باللباقة، أو اللياقة، أو الدبلوماسية، أو المهارة الاجتماعية. ويرتبط الاختلاف في المهارة الاجتماعية بفاعلية إعمال الوجه أكثر مما يرتبط بتواتر تطبيقه؛ ذلك أنَّ الأفعال التي تطاول الآخرين تُعَدَّل جميعها تقريبًا، بالتقادم أو بالمنع، من خلال اعتبارات الوجه.

ولكي يوظّف شخصٌ ذخيرته من ممارسات حفظ الوجه، من الواضح أنّه لا بدّ، أولًا، من أن يدرك التفسيرات التي ربما فسّر بها الآخرون أفعاله والتفسيرات التي ربما ترتّب أن يفسّر بها أفعالهم. بعبارة أخرى، عليه أن يمارس الإدراك Perceptiveness[7]. لكنه حتى لو كان على دراية صحيحة بالأحكام المنقولة رمزيًا وكان ماهرًا اجتماعيًا، يجب أيضًا أن يكون راغبًا في ممارسة إدراكه ومهارته؛ يجب، باختصار، أن يكون ذا كبرياء ومراعيًا. ومن المسلّم به، بالطبع، أنَّ امتلاك الإدراك والمهارة الاجتماعية يؤدي في كثير من الأحيان إلى تطبيقهما على نحوٍ تخفق فيه مصطلحات مثل التهذيب أو اللباقة في أن تميّز في مجتمعنا بين الميل إلى ممارسة هذه القدرات والقدرات ذاتها.

سبق أن قلت إنَّ الشخص يكون له توجّهان: توجّه دفاعي نحو حفظ وجهه، وتوجّه وقائي نحو حفظ أوجه الآخرين. وبعض الممارسات يكون دفاعيًا في المقام الأول في حين يكون بعضها الآخر وقائيًا في المقام الأول، على الرغم من أننا نستطيع عمومًا أن نتوقع اتّخاذ هذين المنظورين في آن معًا. ففي محاولة الشخص حفظ وجه الآخرين، عليه أن يختار مسلكًا لا يؤدي إلى إضاعة نفسه؛ وفي محاولته حفظ وجهه، عليه أن يحترس من فقدان الوجه الذي قد يستلزمه فعله بالنسبة إلى الآخرين.

ثمة ميل، في كثير من المجتمعات، إلى التمييز بين ثلاثة مستويات من المسؤولية التي قد يتحملها أي شخص إزاء تهديد للوجه الذي خلقته أفعاله. أولًا، يمكنه أن يبدو كأنّه تصرف ببراءة؛ إذ تبدو إساءته غير مقصودة ومن دون دراية، ويمكن أولئك الذين يدركون فعله أن يشعروا أنه كان يحاول تجنبها لو توقع عواقبها المسيئة. وتُدعى مثل هذه التهديدات في مجتمعنا زلّات، أو غلطات، أو أخطاء، أو عثرات. ثانيًا، يمكن الشخص المسيء أن يبدو كأنّه تصرف على نحوٍ خبيث وحقود، بنيّة التسبب في إساءة صريحة. ثالثًا، ثمة إساءات عارضة؛ تنشأ كنتاج للفعل، ثانوي غير مخطط له، لكنه يكون متوقعًا في بعض الأحيان: ذلك الفعل الذي يقوم به المسيء على الرغم من عواقبه المسيئة، وإن يكن من دون رغبة في الإساءة. ويمكن من وجهة نظر مشارك معين أن يبدي المشارك نفسه أنواع التهديد الثلاثة

(7) من المفترض بالمهارة الاجتماعية والإدراك أن يكونا مرتفعين في المجموعات التي كثيرًا ما يتصرف أعضاؤها كممثلين لوحدات اجتماعية أوسع مثل السلالات أو الأمم، لأنَّ اللاعب هنا يقامر بوجه ترتبط به مشاعر أشخاص كثر. ومن المتوقع، بالمثل، أن تكون المهارة الاجتماعية متطورة بين أولئك الذين لهم مكانة عالية ومن يتعاملون معهم؛ ذلك أنّه كلما زاد امتلاكُ متفاعلٍ لوجه، زاد عدد الأحداث التي قد لا تكون متّسقة معه، وزادت تاليًا الحاجة إلى المهارة الاجتماعية بغية إحباط هذه الضروب من عدم الاتساق أو الردّ عليها.

هذه ضد وجهه، أو ضد وجه الآخرين، أو أن يقدّمها الآخرون ضد وجوههم، أو ضد وجهه. هكذا، قد تربط الشخص علاقات مختلفة كثيرة بتهديدٍ يتهدد وجهه. فإذا ما أراد أن يحسن التعامل مع نفسه ومع الآخرين في جميع الحالات الطارئة، تعيّن أن تكون لديه ذخيرة من ممارسات حفظ الوجه إزاء كلّ هذه العلاقات المحتملة التي تربطه بتهديد من التهديدات.

أنواع إِعْمال الوجه الأساسية

1. عملية التجنّب

يمكن أن تكون عملية التجنّب The Avoidance Process هي الطريقة الأضمن التي يحول بها شخصٌ دون تهديد وجهه؛ هي تجنّب ضروب التماس التي يُحتمل أن يحصل فيها هذا التهديد. تمكن ملاحظة هذه العملية في علاقة التجنّب في جميع المجتمعات[8]، وفي الميل إلى إجراء معاملات دقيقة معينة من خلال وسطاء[9]. وبالمثل، يعرف الأعضاء في كثير من المجتمعات قيمة الانسحاب الطوعي قبل أن تكون ثمة فرصة لحدوث تهديد متوقَّع للوجه[10].

ما إن تكون لدى الشخص فرصة لقاء حتى تبدأ فعلَها أنواعٌ أخرى من ممارسات التجنّب. فيتّخذ تدابير دفاعية تبعده عن مواضيع ونشاطات قد تفضي إلى التعبير عن معلومات لا تتفق مع الخطّ الذي يحافظ عليه. ويعمد، في لحظات ملائمة، إلى تغيير موضوع الحديث أو اتجاه النشاط. وغالبًا ما يظهر في البداية حييًّا رابط الجأش، فيقمع أيّ إظهار للمشاعر إلى حين اكتشاف نوع الخط الذي يبدي الآخرون استعدادًا لدعمه. وكلّ ادعاء يتعلّق بالذات إنّما يُطلق بتواضع مهين، أو مع مؤهّلات شديدة القوة، أو مع ملاحظة تشير إلى عدم الجدية. ومن خلال التحوّط بهذه الطرائق، يكون قد أعدّ نفسه لئلا يناله التكذيب بالانفضاح، أو الفشل الشخصي، أو بأفعال الآخرين غير المتوقعة. وإذا لم يحوّط ادعاءاته عن ذاته، فسوف يحاول على الأقلّ أن يكون واقعيًا في شأنها، مدركًا أنَّه من غير ذلك قد تكذّبه الأحداث وتجعله يفقد وجهه.

---

(8) نجد في مجتمعنا مثالًا للتجنب في الزنجي من الطبقة الوسطى والعليا الذي يتفادى ضروب التماس مع البيض وجهًا لوجه كي يحمي تقويمه لذاته الذي تعكسه ملابسه وسلوكه، يُنظر مثلًا:

Charles Johnson, *Patterns of Negro Segregation* (New York: Harper, 1943), ch. 13.

ويمكن أخذ وظيفة التجنّب في الحفاظ على نظام القرابة في المجتمعات الصغيرة الشفاهيّة كمثال محدد للفكرة العامة ذاتها.

(9) ثمة مثال في:

K.S. Latourette, *The Chinese: Their History and Culture*, vol. 2 (New York: Macmillan, 1942), p. 211.

إذ يقول: «إنّ جارًا أو مجموعة من الجيران قد يبذلون مساعي حميدة في تهدئة نزاع يضحّي فيه كلّ متنازع بوجهه باتخاذه الخطوة الأولى في التقرّب من الآخر. الوساطة الحكيمة يمكن أن تفضي إلى المصالحة في الوقت الذي تُحفظ فيه كرامة الطرفين».

(10) أشار هارولد غارفينكل، في ورقة غير منشورة، إلى أنَّ الشخص حين يجد أنّه فقد وجهه في لقاء حواريّ، قد يشعر برغبة في أن يختفي أو تبتلعه الأرض، وأنَّ ذلك قد لا ينطوي على رغبة في إخفاء فقدان الوجه فحسب، بل أيضًا في العودة سحريًا إلى لحظة في الزمن كان من الممكن فيها حفظ الوجه بتجنّب اللقاء.

تتّسم بعض المناورات الوقائية بأنّها شائعة بمقدار شيوع هذه المناورات الدفاعية. يُظهر الشخص الاحترام والأدب، ملحًّا على أن يعامل الآخرين كلّ معاملة رسمية قد تكون مستحقّة لهم. ويلجأ إلى التكتّم؛ فلا يجاهر بوقائع قد تكون متناقضة ضمنيًا أو صراحةً ومحرجة للمزاعم الإيجابية التي قدّمها الآخرون[11]. ويلجأ إلى ضروب المواربة والخداع، فيصوغ إجاباته بغموض دقيق بحيث يحفظ وجوه الآخرين حتى لو لم يحفظ مصلحتهم[12]. ويوظّف المجاملات، معدّلًا مطالبه حيال الآخرين أو تقويماته لهم تعديلات طفيفة حتى يتمكنوا من تحديد الوضع على أنّه وضع لا يتعرض فيه احترامهم لذاتهم للخطر. وهو في مطالبته الآخرين بمطالب تنتقص من شأنهم، أو في نسبته إليهم صفات تحطّ من قدرهم، قد يستخدم المزاح، متيحًا لهم اتخاذ موقف مفاده أنّهم ذوو روح رياضية، قادرون على التفلّت من معاييرهم المعتادة الخاصة بالكبرياء والشرف. وقبل الانخراط في فعل يُحتمل أن يكون مهينًا، قد يقدّم تفسيرات حول ما يجب أن يدفع الآخرين إلى ألّا يشعروا بالإهانة من هذا الفعل. وعلى سبيل المثال، إذا كان يعلم أنّه سيضطر إلى الانسحاب من اللقاء قبل انتهائه، قد يخبر الآخرين مقدمًا أنّه من الضروري أن يغادر، كي تكون لديهم وجوه مهيّأة لذلك. لكن تحييد الفعل الذي يحتمل أن يكون مسيئًا لا حاجة به إلى أن يكون تحييدًا لفظيًا؛ قد ينتظر لحظة مواتية أو فاصلًا طبيعيًا: كما في لحظة هدوء عابر في محادثة حين لا يكون في المغادرة إهانة لأحد المتكلمين، فيستخدم بهذه الطريقة السياق بدلًا من الكلمات كضمان لعدم الإساءة.

عندما يفشل شخص في الحيلولة دون حادث، يظل بمقدوره أن يحاول الحفاظ على تخييل مفاده أنه لم يحصل أي تهديد للوجه. نجد المثال الأوضح على هذا حين يتصرف الشخص كما لو أنَّ حدثًا يشتمل على تعبير مهدِّد لم يحصل على الإطلاق. وقد يطبّق هذا التغافل المدروس على أفعاله هو – كما هو الحال حين لا يبدي أي علامة خارجية تقرّ بأنّ معدته تقرقر – أو على أفعال الآخرين، كما هو الحال حين لا «يرى» أن آخر قد تعثّر[13]. وتدين الحياة الاجتماعية في المشافي العقلية بالكثير لهذه

(11) حين يعرف الشخص الآخرين معرفة جيدة، يعرف القضايا التي ينبغي ألا تُطرَح والأوضاع التي ينبغي ألا يضع فيها هؤلاء الآخرين، ويكون حرًّا في تقديم مواد على هواه في جميع المجالات الأخرى. وحين يكون الآخرون غرباء بالنسبة إليه، غالبًا ما يعكس الصيغة، فيقتصر على مجالات معينة يعلم أنّها آمنة. وفي هذه المناسبات، وكما يشير زيمل، «التكتّم لا يقتصر بأيّ حال من الأحوال على احترام سرّ الآخر، واحترام مشيئته الخاصة أن يخفي عنّا هذا الأمر أو ذاك، بل يتعدّى ذلك إلى النأي بالنفس عن معرفة كلّ ما لم يكشفه لنا الآخر صراحةً»، يُنظر:

The Sociology of Georg Simmel, Kurt H. Wolff (trans. & ed.) (Glencoe, IL: Free Press, 1950), pp. 320–321.

(12) اعتاد الرحّالة الغربي على الشكوى من أنَّ الصيني لا يمكن الاطمئنان البتة إلى أنه يقول ما يعنيه، إذ يقول على الدوام ما يشعر أنَّ مستمعه الغربي يريد سماعه. واعتاد الصيني على الشكوى من أنَّ الغربي فجّ، فظّ، وجلف. وبحسب المعايير الصينية المفترضة، فإنَّ سلوك الغربي من الخراقة إلى درجة أنّه يثير أزمة، ويضطر الآسيوي إلى أن يحجم عن أي ردّ مباشر كي يسارع إلى تعليق يمكن أن ينقذ الغربي من الموقف الخطر الذي وضع فيه نفسه. يُنظر:

Smith, ch. 8, «The Talent for Indirection.»

هذا مثال على مجموعة مهمة من سوء الفهم التي تنشأ في أثناء التفاعل بين شخصين يصدران عن مجموعتين لهما معايير شعائرية مختلفة.

(13) نجد مثالًا حسنًا على هذا في مراسم الاستعراض التي قد تجبر أولئك الذين في عرض على أن يعاملوا كلّ من يضعف على أنه ليس موجودًا البتة.

العملية؛ إذ يستخدمها المرضى في ما يتعلق بخصوصياتهم، ويستخدمها الزوّار، بشيء من اليأس غالبًا، في ما يتعلق بالمرضى. وعمومًا، فإنَّ تعاميًا حاذقًا من هذا النوع لا يُطبَّق إلا على الأحداث التي يمكن إدراكها وتفسيرها، إذا ما أُدركَت وفُسِّرَت، على أنّها تهديدات للوجه.

يُمارَس نوعٌ من التغافل اللبق أكثر أهمية وأقلّ إثارة حين يعترف شخصٌ علانيةً بوقوع حادثٍ من الحوادث، من دون أن يعترف أنّه يحتوي على تعبير مهدِّد. وإذا لم يكن هو المسؤول عن الحادث، فلا بد من أن يسند تعاميه بتسامحه؛ وإذا كان هو فاعل الفعل المهدِّد، فلا بد من إسناد التعامي برغبته في البحث عن طريقة للتعامل مع الأمر تجعله معتمدًا على تسامح الآخرين وتعاونهم ذلك اعتمادًا خطيرًا.

يحدث نوع آخر من التجنّب عندما يفقد شخص السيطرة على تعبيراته أثناء اللقاء. في مثل هذه الأوقات، قد لا يحاول التغافل عن الحادث بقدر ما يحاول إخفاء نشاطه أو حجبه بطريقة ما، فيمكّن الآخرين من تجنّب بعض الصعوبات التي خلقها مشارك لم يحفظ وجهه. وبالمثل، عندما يُلتقَط أنّ شخصًا بلا وجه لأنه لم يكن يتوقَّع أن يتوغّل في التفاعل، أو لأنّ المشاعر القوية عطلت قناعه التعبيري، قد يبتعد الآخرون للحظة عنه أو عن نشاطه على نحو وقائي، ليمنحوه الوقت كي يتمالك نفسه.

2. عملية التصحيح

عندما يفشل المشاركون في مسعى أو لقاء في منع وقوع حدث يتعارض صراحة مع أحكام الجدارة الاجتماعية المرعية، وعندما يكون الحدث من النوع الذي يصعب التغافل عنه، من المرجّح أن يمنحه المشاركون مكانةً معترفًا بها بوصفه حادثًا؛ بمعنى إقراره باعتباره تهديدًا يستحق اهتمامًا رسميًا مباشرًا، والمضي قُدمًا في محاولة «تصحيح» آثاره، وهذا ما يسمّى عملية التصحيح The Corrective Process. وعند هذا الحدّ، يجد واحد أو أكثر من المشاركين أنفسهم في حالة راسخة من اختلال التوازن أو الخزي، ويكون من الواجب القيام بمحاولة لإعادة توطيد حالة شعائرية مُرضية بالنسبة إليهم. وأنا أستخدم المصطلح «شعائرية» Ritual لأنني أتعامل مع أفعال يبيّن الفاعل من خلال مكوّنها الرمزي مدى جدارته بالاحترام أو مدى شعوره بجدارة الآخرين بهذا الاحترام. وصورة التوازن ملائمة هنا لأنَّ طول الجهد التصحيحي وشدّته يتناسبان طردًا مع ثبات التهديد وشدته[14]. وجه المرء، إذًا، هو شيء مقدس، والنظام التعبيري المطلوب لإدامته هو، لذلك، نظام شعائري.

(14) يبدو أنَّ الأنثروبولوجيين الاجتماعيين يجدون هذا النوع من الصورة ملائمًا على نحوٍ طبيعي. لاحظوا، مثلًا، ما ينطوي عليه القول التالي لمارغريت ميد في:

Margaret Mead, *Kinship in the Admiralty Islands*, vol. 34 (New York: the American Museum of Natural History, 1934), pp. 183–358.

«حين يضرب زوج زوجته، يقضي العرف بأن تتركه وتذهب إلى أخيها، الفعلي أو الوظيفي، وتبقى حينًا من الزمن بحسب درجة الإهانة التي لحقت بكرامتها» (ص 274).

سوف أدعو بـ **التبادل** Interchange سلسلة الأفعال التي يطلقها تهديدٌ للوجه معترف به وتنتهي بإعادة توطيد التوازن الشعائري[15]. وبتعريف رسالة من الرسائل أو حركة من الحركات بأنّها كلّ ما ينقله فاعلٌ خلال دوره في القيام بفعل من الأفعال، يمكن القول إنَّ تبادلًا من التبادلات يشمل حركتين أو أكثر مشارِكَين أو أكثر. ويمكن أن نجد أمثلة واضحة على هذا في مجتمعنا في سلسلة «Excuse me» (عفوًا) و«Certainly» (حتمًا)، وفي تبادل الهدايا أو الزيارات. ويبدو أنَّ التبادل هو وحدة ملموسة أساسية من وحدات النشاط الاجتماعي ويوفّر طريقة تجريبية طبيعية لدراسة شتى أنواع التفاعل. ويمكن تصنيف ممارسات حفظ الوجه تصنيفًا مفيدًا وفقًا لموقعها في السلسلة الطبيعية للحركات التي تضمّ هذه الوحدة. وبصرف النظر عن الحدث الذي يأتي بالحاجة إلى تبادل تصحيحي، يبدو أنّ هناك أربع حركات كلاسيكية معنية.

هناك، أولًا، التحدي Challenge الذي يتحمّل المشاركون من خلاله مسؤولية لفت الانتباه إلى سوء التصرف؛ ويشيرون ضمنًا إلى أنَّ المطالبات المهدِّدة تجب مواجهتها بحزم وأنَّ حدث التهديد نفسه يجب أن يُعاد إلى الخط.

الحركة الثانية قوامها العرض أو التقدمة Offering، حيث يُعطى المشارك، المسيء في العادة، فرصة تصحيح الإساءة وتوطيد أركان النظام التعبيري من جديد. وثمة بعض الطرائق الكلاسيكية للقيام بهذه الحركة. إذ يمكن، من جهة أولى، القيام بمحاولة لإظهار أنَّ ما يبدو على أنّه تعبير مهدِّد هو في الحقيقة حدث لا معنى له، أو فعل غير مقصود، أو مزاح لا يُقصد به أن يؤخذ على محمل الجدّ، أو نتاج «لا يمكن تفاديه»، ويمكن تفهّمه، لظروف مخفِّفة. ويمكن، من جهة أخرى، التسليم بمعنى الحدث وتركيز الجهد على مبدعه. فقد تُقدَّم معلومات لتبيان أنَّ المبدع كان واقعًا تحت تأثير شيء ما، لا تحت تأثيره هو نفسه، أو أنه كان مَقُودًا من قِبل شخص آخر ولم يتصرف من تلقاء نفسه. وحين يزعم شخص أنَّ الفعل كان بقصد المزاح، قد يواصل ليزعم أنّ الذات التي يبدو أنها تكمن وراء الفعل قد تنزّلت بوصفها مزاحًا أيضًا. وحين يجد شخصٌ فجأةً أنه فشل صراحةً في تلك المقدرات التي يفترض الآخرون أنّه يمتلكها، والتي يزعم أنّها لديه - كالقدرة على التهجئة، وعلى أداء مهمات بسيطة، وعلى التكلّم من دون إساءة استخدام الألفاظ، وما إلى ذلك - قد يسارع، بطريقة جادة أو سواها إلى إضافة أنّه يزعم أنَّ هذه الضروب من عدم القدرة هي جزء من ذاته.

(15) فكرة التبادل مستمدة جزئيًا من كلٍّ من:

Eliot D. Chapple & C.M. Arensberg, «Measuring Human Relations: An Introduction to the Study of the Interaction of Individuals,» *Genetic Psychology Monographs*, vol. 22 (1940), pp. 3–147, especially pp. 26–30; A.B. Horsfall & C.A. Arensberg, «Teamwork and Productivity in a Shoe Factory,» *Human Organization*, vol. 8, no. 1 (1949), pp. 13–25, especially p. 19.

من أجل مزيد من المعلومات عن التبادل كوحدة، يُنظر:

E. Goffman, «Communication Conduct in an Island Community,» Unpublished PhD. dissertation, Department of Sociology, University of Chicago, 1953, especially chs. 12 & 13, pp. 165–195.

وهكذا، يبقى معنى الحادث المهدِّد، إنّما مع إمكانية إدماجه الآن بسلاسة في دفق الأحداث المعبِّرة.

يمكن المسيءَ أن يتّبع إجراءين آخرين، إضافة إلى استراتيجية إعادة تعريف الفعل المسيء أو إعادة تعريف نفسه أو بدلًا من تلك الاستراتيجية: يمكن أن يقدّم تعويضات للمتأذّي، حين لا يكون وجهه هو الذي تهدد؛ أو يمكنه أن يعاقب نفسه ويكفّر عنها ويدفع ديتها. وهاتان حركتان أو مرحلتان مهمتان في التبادل الشعائري. ومع أنَّ المسيء قد يخفق في إثبات براءته، فإنّه يمكن أن يشير من خلال هاتين الوسيلتين إلى أنّه الآن شخص متجدد، شخص دفع ثمن خطيئته التي اقترفها بحقّ النظام التعبيري، ويمكن الثقة به وإدخاله من جديد مشهد الحكم والتقويم. كما يمكنه، علاوة على ذلك، إظهار أنه لا يتعامل مع مشاعر الآخرين باستخفاف، وأنه إذا ما آذى مشاعرهم، ولو كان ذلك ببراءة، فهو مستعد لأن يدفع ثمن فعلته. وبذلك فهو يطمئن الآخرين أنهم يستطيعون قبول تفسيراته من دون أن يكون هذا القبول علامة ضعف أو افتقار إلى الكبرياء من جانبهم. وهو يُظهر أيضًا، من خلال تعامله مع نفسه، ومن خلال معاقبته لنفسه، أنّه يدرك بوضوح نوع الجرم الذي كان سيرتكبه لو كان الحادث ما بدا عليه في البداية، وأنّه يعرف نوع العقاب الذي يجب أن ينزل بمن يرتكب مثل هذا الجرم. هكذا يُظهر الشخص المشتبَه أنّه قادر تمامًا على الاضطلاع بدور الآخرين حيال نشاطه الخاص، وأنّه لا يزال من الممكن التعامل معه كمشارك مسؤول في العملية الشعائرية، وأنَّ قواعد السلوك التي يبدو أنه انتهكها لا تزال مقدسة وقائمة لم تضعف. قد يثير الفعل المسيء القلقَ حيال السنّة الشعائرية Ritual Code؛ لكن المسيء يخفف هذا القلق بإظهار أنَّ كلًا من السنّة وهو نفسه كنصير لها لا يزالان في حالة جيدة.

بعد التحدي والتقدمة، يمكن أن تأتي الحركة الثالثة: يمكن الأشخاصَ الذين قُدِّمَت لهم التقدمة أن يقبلوها Acceptance كوسيلة مُرضية لإعادة توطيد النظام التعبيري والوجوه التي يدعمها هذا النظام. عندها فحسب يمكن للمسيء أن يوقف الجزء الأكبر من تقدمته الشعائرية. في الحركة الأخيرة من حركات التبادل، يبدي الشخص الذي غُفِر له علامة امتنان وشكر Thanks لأولئك الذين قدموا له فرصة المغفرة.

توفّر مراحل العملية التصحيحية - التحدي، العرض، القبول، الشكر - نموذجًا لسلوك شعائري بين الأشخاص، لكنّه نموذج يمكن الابتعاد عنه بطرائق لافتة. على سبيل المثال، قد تمنح الأطراف المُساء إليها المسيءَ فرصة البدء بالتقدمة قبل إبداء التحدي وقبل إقرار الإساءة بوصفها حادثًا. وهذه مجاملة شائعة، تستند إلى الافتراض الذي مفاده أنَّ المتلقّي سوف يبدي تحديًا لذاته. علاوة على ذلك، عندما يقبل الأشخاص المُساء إليهم التقدمة التصحيحية، قد يشتبه المسيء في أنَّ ذلك يجري على مضض ولباقة، ولذلك فقد يقدّم طواعيةً تقدمات تصحيحية إضافية، ولا يدع الأمر حتى يتلقى قبولًا ثانيًا أو ثالثًا لاعتذاره المتكرر. أو قد يتولى الأشخاص الذين أُسيء إليهم دور المسيء بلباقة ويقدّموا طوعًا تلك الأعذار التي من شأنها، بالضرورة، أن تكون مقبولة لديهم.

يحدث خروج مهم عن الدورة التصحيحية المعيارية عندما يرفض مسيءٌ مُتَحَدَّى بوضوح أن يكترث للتحذير ويواصل سلوكه المسيء، بدلًا من أن يصحح فعله. هذه الحركة تعيد الكرة إلى ملعب المُتَحَدّين؛ فإذا ما وافقوا على رفض تلبية مطالبهم، يكون من الواضح أنّ تحديهم كان خدعة وأنَّ الخدعة انكشفت. وهذا موقف ضعيف؛ لا يمكن أن يستمدوا منه وجهًا لهم، فهو مجرد جعجعة. ولتجنّب هذا المصير، ثمة بعض الحركات الكلاسيكية المتاحة. يمكن، على سبيل المثال، أن يلجؤوا إلى انتقام عنيف لا لياقة فيه، فيدمروا أنفسهم أو الشخص الذي رفض الإصغاء إلى تحذيرهم. أو يمكن أن ينسحبوا من الأمر في سخط واضح مستطير، لكنه واثقٌ من أنَّ له ما يبرره. الأمران كلاهما يوفران وسيلة لحرمان المسيء من مكانته كمتفاعل، وبذلك إنكار حقيقة الحكم المسيء الذي أصدره. وهاتان الاستراتيجيتان كلتاهما طريقتان لإنقاذ الوجه، لكن الأثمان تكون باهظة في العادة بالنسبة إلى جميع المعنيين. وتفادي مثل هذه المشاهد هو واحد من الأسباب التي تجعل المسيء يسارع إلى الاعتذار؛ فهو لا يريد أن يضطر الأشخاص الذين أُهينوا إلى أن يوقعوا أنفسهم في شراك اللجوء إلى تدابير يائسة.

من الواضح أنَّ للمشاعر دورها في دوائر الارتكاس هذه، كما يحدث عند التعبير عن الكرب بسبب ما فعله أحدهم بوجهِ شخصٍ آخر، أو عند التعبير عن الغضب بسبب ما فُعل بوجهه. وأريد أن أشدد على أنَّ هذه المشاعر تعمل كحركاتٍ، وتنسجم بدقة مع منطق اللعبة الشعائرية بحيث يبدو من الصعب أن تُفهم من دونها[16]. والحال، إنّ من المحتمل أن تتناسب المشاعر المُعرَب عنها تلقائيًا مع النسق الرسمي للتبادل الشعائري على نحوٍ أشد أناقة من تلك المدروسة بوعي.

تسجيل النقاط: الاستخدام العدواني لإِعمال الوجه

كلّ ممارسة لحفظ الوجه يُتاح لها أن تُحيّد تهديدًا معينًا، تفسح المجال أمام إطلاق متعمّد للتهديد نظرًا إلى الكسب الآمن الذي يمكن إحرازه من خلاله. حين يعلم شخصٌ أنَّ تواضعه سوف يلقى ثناء الآخرين عليه، قد يجري وراء المديح. وحين يمكن أن يُفحص تقديره الخاص لذاته إزاء حوادث عارضة، قد يرتب لظهور حوادث عارضة مواتية. وحين يكون الآخرون مهيئين للتغافل عن إهانة وإبداء الصَّفح، أو لقبول الاعتذار، قد يتّخذ ذلك أساسًا للإساءة إليهم بلا وجل. وقد يلجأ من خلال الانسحاب المفاجئ إلى دفع الآخرين دفعًا صوب حالة غير مُرضية شعائريًا، وتركهم يتخبطون في تبادل لا يمكن إكماله بسهولة. وقد يرتّب للآخرين، أخيرًا، وعلى حسابه بعض الشيء، أمر إيذاء مشاعره، فيضطرهم بذلك إلى أن يشعروا بالذنب والندم وانعدام التوازن الشعائري المتواصل[17].

(16) حتى حين يطلب طفل شيئًا ما ويُرفَض طلبه، من المحتمل أن لا يبكي ويعبس كتعبير عقلاني عن الإحباط، بل كحركة شعائرية، تشير إلى أنَّ له وجهًا ليفقده وإلى أنَّ فقدانه ينبغي ألّا يُسمح به بخفّة. بل إنَّ الأهل المتعاطفين قد يفسحون المجال أمام مثل هذا الإبداء، ويرون في هذه الاستراتيجيات الفجّة بدايات الحياة الاجتماعية.

(17) من الشائع كثيرًا استخدام استراتيجية دفع الآخر إلى وضع لا يستطيع فيه تصحيح الأذى الذي ألحقه، لكنها لا تستخدم في أي مكان بالإخلاص لنموذج السلوك الشعائري الذي تستخدم به في الانتحار الانتقامي، يُنظر:

M.D.W. Jeffreys, «Samsonic Suicide, or Suicide of Revenge Among Africans,» *African Studies*, vol. 11, no. 3 (1952), pp. 118–122.

عندما لا يتعامل شخصٌ مع إعمال الوجه بوصفه شيئًا يحتاج أن يكون مهيّئًا لأدائه، بل كشيء يمكن التعويل على أداء الآخرين له أو قبوله، لا يعود اللقاء أو المسعى مشهد مراعاة متبادلة، بل ساحة تدور فيها مسابقة أو مباراة. وغرض اللعبة هو حفظُ خطِّ جميع الأطرف من تناقضٍ لا يغتفر، مع تسجيل المرء أكبر عدد ممكن من النقاط ضد خصومه وإحراز أكبر عدد ممكن من المكاسب لنفسه. ويكاد حضورُ الجمهور لهذا الصراع أن يكون ضرورة. والطريقة المعتادة هي أن يقدّم الشخص وقائع حسنة عنه هو نفسه ووقائع غير حسنة عن الآخرين على نحوٍ يجعل الردّ الوحيد الذي يسَع الآخرين التفكير فيه هو ذاك الذي ينهي التبادل بتأفّف، أو بمبررٍ واهٍ، أو بضحكة تحفظ الوجه مفادها «مقبولة منك»، أو بعودة نمطية فارغة إلى «حقًّا؟» أو بتنويع من تنويعات «هكذا إذًا». وسوف يتعين على الخاسرين في مثل هذه الحالات أن يحدّوا من خسائرهم، ويسلّموا ضمنًا بخسارة بعض النقاط، ويحاولوا القيام بعمل أفضل في التبادل التالي. وفي بعض الأحيان تسمى النقاط التي تُحرَز بالإلماع إلى المكانة الطبقية الاجتماعية بالازدراءات Snubs؛ وتلك التي تُحرز بالإلماع إلى الاحترام الأخلاقي بالتنقيرات Digs، وفي كلا الحالين يتعامل المرء مع قدرة على ما يسمّى في بعض الأحيان بالخبث Bitchiness.

في التبادلات العدوانية، لا ينجح الفائز في تقديم معلومات محبَّذة لديه وغير محبَّذة لدى الآخرين فحسب، بل يوضح أيضًا أنَّ في مقدوره كمتفاعل أن يتدبّر أموره على نحو أفضل من خصومه. وغالبًا ما يكون الدليل على هذه المقدرة أهم من جميع المعلومات الأخرى التي ينقلها الشخص في عملية التبادل، بحيث ينزع إحداث «صدع» في التفاعل اللفظي إلى الانطواء على أنَّ البادئ يحوز وضعًا أفضل في المناورة من أولئك الذين تنزل بهم تعليقاته. ومع ذلك، إذا نجحوا في تفادي اندفاعته، ثم نجحوا في الردّ، لا يكون على مُطلق اللعبة أن يواجه الاستخفاف الذي يردّ به الآخرون فحسب، بل أن يقرّ أيضًا حقيقة أنَّ افتراضه التفوق في المناورة قد ثبت زيفه. وبذلك يبدو أحمق؛ ويفقد وجهه. ومن هنا، مقامرة على الدوام في أن «تدلي بتعليق». إذ يمكن أن تُقلب الطاولات وأن يخسر المعتدي أكثر مما كان يمكن أن يربحه لو أفلحت حركته. وفي بعض الأحيان تدعى الردود أو الإجابات في مجتمعنا بالأجوبة المفحمة Squelches أو الأجوبة التي لا يُعلى عليها Toppers، ويمكن، نظريًا، إفحام جواب مفحِم، والعلوّ على جواب لا يُعلى عليه، وملاقاة الردّ بردٍّ مضاد، لكن هذا المستوى الثالث من الفعل الناجح يبدو نادرًا ما خلا في التبادلات المنظَّمة[18].

(18) في ألعاب الطاولة وألعاب الورق يأخذ اللاعب في حسبانه، وعلى نحو منظَّم، ردود خصومه المحتملة على لعبة يوشك أن يلعبها، بل يأخذ في الحسبان أيضًا أنَّ خصومه سيعرفون أنّه يحتاط مثل هذه الاحتياطات. أمّا اللعب الحواري فهو بالمقارنة اندفاعي وتلقائي على نحو مدهش؛ فالبشر لا ينفكّون يطلقون تعليقات على الآخرين الحاضرين من دون أن يخططوا باحتراس لتعليقاتهم هذه بما يحول دون الردّ الناجح. وبالمثل، في حين أنَّ الخداع والإخفاء هما إمكانان نظريان في أثناء المحادثة، لكنهما قلّما يُستخدمان.

اختيار إِعمال الوجه الملائم

حين يقع حادث، قد يحاول الشخص الذي يواجه وجهُه تهديدًا إعادةَ توطيد النظام الشعائري بنوع معين من الاستراتيجية، في حين يرغب المشاركون الآخرون في نوع مختلف أو يتوقعون ممارسته. عندما يقع مكروه بسيط، مثلًا، ويكشِف للحظة شخصًا بوجه خطأ أو بلا وجه، غالبًا ما يكون استعداد الآخرين وقدرتهم على التصرف بصورة تتعامى عن التباين أكبر من استعداد الشخص المهدَّد نفسه وقدرته. وغالبًا ما يفضلون أن يمارس التوازن[19]، في حين يشعر هو أنّه لا يستطيع أن يحتمل التغافل عمّا حدث لوجهه ويغدو تبريريًا ومَخْزِيًّا، إن كان هو الذي خلق الحادث، أو قطعيًا على نحوٍ مدمِّر، إن كان الآخرون هم المسؤولين عنه[20]. لكن الشخص، من جهة أخرى، قد يُظهر توازنًا حين يشعر الآخرون أنّ عليه أن يغرق في اعتذار محرج؛ أي إنّه يستفيد من مساعدتهم بلا حقّ بمحاولاته أن ينكر الأمر بجراءة. وفي بعض الأحيان، قد يكون الشخص نفسه مترددًا حيال الممارسة التي سيلجأ إليها، ما يترك الآخرين في موقف محرج يتمثّل في عدم معرفة الطريق التي يتعيّن عليهم اتباعها. لذلك عندما يرتكب شخصٌ «غلطة» طفيفة، قد لا يُحرَج هو والآخرون بسبب العجز عن التعامل مع مثل هذه المصاعب، بل لأنّه ما من أحد يعلم للحظةٍ ما إذا كان المسيء سيتصرف على نحوٍ يتجاهل الحادث، أو يعترف به اعترافًا فكهًا، أو يستخدم بعض الممارسات الأخرى التي تحفظ الوجه.

التعاون في إِعْمَال الوجه

عندما يكون الوجه مهدَّدًا، لا بدّ من إِعْمَال الوجه، لكن مباشرة ذلك أو القيام به في البداية من قبل الشخص الذي تهدد وجهه، أو من قبل المسيء، أو من قبل شاهد من الشهود فحسب[21]، غالبًا ما يكون ذا أهمية ثانوية. ويثير غياب الجهد لدى أحد الأشخاص جهدًا تعويضيًا من طرف الآخرين، وتريح مساهمة أحد الأشخاص الآخرين من المهمة. والحال، إنّ هناك كثيرًا من الحوادث الصغرى

(19) ينسب الفولكلور كثيرًا من التوازن إلى الطبقات العليا. وإذا ما كان ثمة حقيقة في هذا الاعتقاد، فقد يكمن في حقيقة أنَّ الشخص من الطبقة العليا يميل إلى أن يجد نفسه في مواجهات يتفوق فيها على المشاركين الآخرين بطرائق أخرى إضافة إلى الطبقة. غالبًا ما يكون المشارك رفيع المرتبة مستقلًا نوعًا ما عن رأي الآخرين الحسن، ويجد أنه من العملي أن يكون متعجرفًا، متمسّكًا بوجهٍ معين بصرف النظر عما إذا كان اللقاء يدعمه أم لا. من جهة أخرى، يميل الواقعون في نطاق سلطة مشارك إلى الاهتمام الشديد بتقويمه لهم أو بشهادته عليهم، وبذلك يجدون صعوبة في الحفاظ على وجه خطأ قليلًا من دون أن يشعروا بالحرج وضرورة الاعتذار. ويمكن أن نضيف أن الأشخاص الذين يفتقرون إلى إدراك الرمزية التي تنطوي عليها الأحداث الصغرى قد يتمالكون أنفسهم في المواقف الصعبة، مبدين توازنًا لا يمتلكونه في الحقيقة.

(20) هكذا، حين يشعر شخص، في مجتمعنا، أنَّ الآخرين يتوقعون منه الارتفاع إلى المعايير المقبولة الخاصة بالنظافة والأناقة والإنصاف والضيافة والكرم والبحبوحة وما إلى ذلك، أو حين يرى نفسه شخصًا عليه أن يحافظ على هذه المعايير، قد يثقل كاهل اللقاء بالاعتذارات المطوّلة عن إخفاقاته، في الوقت الذي لا يهتمّ المشاركون الآخرون بالمعيار، أو لا يحسبون أنَّ الشخص يفتقر إليه حقًا، أو أنّهم على قناعة بأنّه يفتقر إليه وينظرون إلى الاعتذار نفسه على أنَّه جهد عبثي في الارتقاء بذاته.

(21) هكذا تتمثّل إحدى وظائف الأطراف الثانوية في النزاعات الفعلية، كما في النزاعات المجازية، بتقديم مبرر لعدم المشاركة يمكن قبوله لدى المشاركين.

التي يحاول فيها المسيء والمُساء إليه الشروع في الاعتذار في الوقت ذاته(22). ويكون حلّ الأمر بما يُرضي جميع الأطراف هو المطلب الأول، أمّا التوزيع الصحيح للإنحاء باللائمة فيكون أمرًا ثانويًا في العادة. ومن هنا إخفاق تعابير مثل اللباقة والكياسة في تبيان ما إذا كان وجه الشخص هو ما تحفظه دبلوماسيته أم وجه الآخرين. وبالمثل، فإنّ تعابير مثل «غلطة» و«زلّة» في تحديد ما إذا كان وجه الفاعل نفسه هو الذي هدده أم وجه المشاركين الآخرين. وحين يجد شخص ما أنّه عاجز عن حفظ وجهه، من المفهوم أن يبدو الآخرون ملزمين بحمايته. وعلى سبيل المثال، فإنَّ مصافحةً ربما لم يكن من المفترض أن تطول، تغدو، في مجتمع مهذّب، مصافحة لا يُستطاع قطعها. وهكذا يفسّر المرء مقتضيات النبالة Noblesse Oblige التي يُنتظر أن يكبح ذوو المقام الرفيع من خلالها قدرتهم على إحراج الأقلّ شأنًا(23)، وكذلك حقيقة أن المعوّقين كثيرًا ما يقبلون المجاملات التي يمكنهم تدبّر أمرهم على نحو أفضل من دونها.

نظرًا إلى أنَّ كلَّ مشارك في مسعى من المساعي معنيّ، وإن كان لأسباب مختلفة، بحفظ وجهه ووجه الآخرين، فلا بدّ من أن ينشأ التعاون الضمني على نحو طبيعي كي يتمكن المشاركون معًا من تحقيق أهدافهم المشتركة المختلفة الدوافع.

يتمثّل واحد من الأنواع الشائعة للتعاون الضمني على حفظ الوجه في اللباقة التي تُمارس في إعمال الوجه ذاته؛ إذ لا يدافع الشخص عن وجهه ويقي وجه الآخرين فحسب، بل يعمل أيضًا بحيث يمكّن الآخرين استخدام إعمال الوجه من أجلهم ومن أجله وييسّر لهم الأمر. وبذلك يساعدهم على مساعدة

(22) يُنظر، مثلًا:

Jackson Toby, «Some Variables in Role Conflict Analysis,» *Social Forces*, vol. 30, no. 6 (1952), pp. 323–337.

«مع الراشدين، من غير المحتمل أن تثير القضايا التافهة نزاعًا. ويوضح الاعتذار التلقائي لغريبين يصطدمان بالمصادفة في شارع مزدحم الوظيفة الإدماجية التي تؤديها اللياقة أو الإتيكيت. والواقع، إنّ كل طرف من أطراف الاصطدام يقول: 'لا أعلم إن كنت المسؤول عن هذا الوضع، لكن **إذا** كنت كذلك، من حقّك أن تغضب مني، وهو حقّ أرجو منك ألا تمارسه'. وبتحديد الوضع الذي يكون فيه على الطرفين أن يحطّا من قدريهما، يمكّن المجتمع كلًّا منهما من أن يُبقي على احترامه لنفسه. وقد يفكّر كلّ منهما في أعماق قلبه: 'لماذا لا يرى هذا الغبي الأخرق أين يأخذنا؟' لكنَّ كلًّا منهما **يقوم جهارًا بدور الطرف المذنب** سواء كان يشعر بأنَّ الدور يلائمه أم لا» (ص 325).

(23) يحوز الشخص بمعنى من المعاني، وبغضّ النظر عن موقعه الاجتماعي النسبي، سلطةً على المشاركين الآخرين وعليهم أن يعتمدوا على مراعاته .وعندما يتصرف الآخرون تجاهه بطريقة ما، يعوّلون على علاقة اجتماعية به، لأنَّ أحد الأشياء التي يعبر عنها التفاعل هو علاقة المتفاعلين .وبذلك يعرضون أنفسهم للخطر، إذ يضعونه في موقع يكذّب المزاعم التي يعبرون عنها فيما يتعلق بموقفه تجاههم .ولذلك يكون من المتوقَّع، استجابةً للعلاقات الاجتماعية المدّعاة، أن يمارس كل شخص، سواء كان في منزلة رفيعة أو وضيعة، مقتضيات النبالة ويحجم عن استغلال موقف الآخرين المعرّض للخطر. نظرًا إلى أنَّ العلاقات الاجتماعية تتحدد جزئيًا بالعون الطوعي المتبادل، فإنّ رفض طلب للمساعدة يصبح مسألة حساسة، يحتمل أن تكون مدمرة لوجه الطالب .يُنظر:

Chester Holcombe, *The Real Chinaman* (New York: Dodd Mead, 1895).

حيث نجد مثالًا صينيًا: «يعود كثير من الزيف الذي يُقال إن الصينيين قد أدمنوا عليه كأمّة إلى مقتضيات اللياقة والإتيكيت. إنَّ 'لا' واضحة وصريحة لهي قمة الجلافة. ولا بدّ من تلطيف الرفض أو الامتناع مهما يكن نوعه وتخفيفه ليغدو تعبيرًا عن عدم القدرة والعجز المؤسف. ولا مجال البتة لإظهار عدم الرغبة في تقديم منّة أو جميل. وبدلًا من ذلك، ثمة شعور مهذّب بالأسف لا مفرّ منه لكنَّ ظروفًا متخيلة تمامًا تجعله مستحيلًا بالمرّة. وكانت قرون من ممارسة هذا الشكل من المواربة قد جعلت الصينيين مبدعين لا مثيل لهم في اختراع الأعذار وتطويرها. ومن النادر، بالفعل، أن تعيي الحيلة أحدًا منهم في شأن قليل من التخييل المطرز ببراعة لإخفاء حقيقة غير مرحَّب بها» (ص 274–275).

أنفسهم ومساعدته. على سبيل المثال، فإنَّ اللياقة الاجتماعية تحذر الرجال من طلب موعد ليلة رأس السنة في وقت مبكر جدًا، كي لا تجد الفتاة صعوبة في تقديم عذر لطيف لرفضها. ويمكن توضيح هذه اللباقة من المرتبة الثانية من خلال الممارسة الواسعة النطاق لإتيكيت الصفة السلبية. فالشخص الذي لديه صفة غير ظاهرة مقوَّمة سلبيًا، غالبًا ما يجد أنَّ من الملائم بدء لقاء من اللقاءات بإقرار محتشم بفشله، لا سيما مع أشخاص لا يعرفونه. وبذلك يُحَذَّر الآخرون مقدَّمًا من الإدلاء بملاحظات مستهجنة حول شخصه، ويُنقَذون من تناقض التعامل الودّي مع شخص يعادونه من دون أن يدروا. وتمنع هذه الاستراتيجية الآخرين أيضًا من أن يفترضوا في شأنه تلك الافتراضات التلقائية التي تضعه في موضع زائف كما تنقذه من التحمّل المؤلم أو الاعتراض المحرج.

غالبًا ما تعتمد اللباقة في إعمال الوجه على اتفاق ضمني على إنجاز المهمة من خلال لغة التلميح: لغة التورية، والالتباس، والوقفات التي في محلّها، والنكات المصوغة بعناية، وما إلى ذلك[24]. والقاعدة في هذا النوع من الاتصال غير الرسمي هو أنَّ المرسِل ينبغي ألا يتصرف كأنه نقل رسميًا الرسالة التي ألمح إليها، في حين أنَّ للمستلمين حقَّ وواجبَ التصرف كأنهم لم يتلقوا رسميًا الرسالة التي ينطوي عليها التلميح. وبذلك يكون الاتصال التلميحي اتصالًا يمكن إنكاره؛ ولا يحتاج إلى التصدي له. وهو يوفر وسيلة يمكن تحذير الشخص من خلالها أنَّ خطّه الحالي أو الوضع الحالي يفضي إلى فقد وجهه، من دون أن يصبح هذا التحذير في حد ذاته حادثًا.

ثمة شكل آخر من أشكال التعاون الضمني يبدو أنّه يُستخدم بكثرة في كثير من المجتمعات، هو نكران الذات المتبادل. غالبًا ما يكون الشخص خلوًا من أيّ فكرة واضحة عمّا يمكن أن يكون قسمة عادلة أو مقبولة للأحكام خلال هذه المناسبة، فيحرم نفسه طواعية أو يخفض قيمتها بينما يدلّل الآخرين ويثني عليهم، فيُجري الأحكام في كلتا الحالتين بأمان أبعد من احتمال أن تكون عادلة. ويتيح للأحكام المحبَّذة عن نفسه أن تأتي من الآخرين، أمّا الأحكام غير المحبَّذة عن نفسه فهي مساهماته الخاصة. وتقنية «من بعدك، يا ألفونس»[25] هذه تعمل عملها، بالطبع، لأنّه بحرمان نفسه يمكنه أن يتوقّع بثقة أن يطري عليه الآخرون أو يدللوه. وبغضّ النظر عن قسمة الحسنات التي يستقر الأمر عليها في النهاية، يُعطى جميع المشاركين في البداية فرصة إظهار أنّهم غير مرتبطين أو مقيدين برغباتهم وتوقعاتهم، وأن لديهم نظرة إلى أنفسهم متواضعة بما يكفي، وأنه يمكن الاعتماد عليهم في دعم السنّة الشعائرية. ومن الأمثلة الأخرى على هذا، ثمة المساومة السلبية التي يحاول من خلالها كلّ مشارك أن يجعل شروط الدَّفع أكثر ملاءمة للطرف الآخر؛ ولعلّه كشكل من أشكال التبادل، أكثر انتشارًا من النوع الذي نجده لدى الاقتصادي.

(24) ثمة تعليقات مفيدة على بعض الأدوار البنيوية التي يؤدّيها الاتصال غير الرسمي تشتمل عليها مناقشة المفارقة الساخرة والفكاهة في:

Tom Burns, «Friends, Enemies, and the Polite Fiction,» *American Sociological Review*, vol. 18, no. 6 (1953), pp. 654–662.

(25) «من بعدك، يا ألفونس»، After you, Alphonse، عبارة من القصة الفكاهية الأميركية المصورة **ألفونس وغاستون** لفريدريك بير أوبر، وهي عبارة تشير إلى رسمية مفرطة وتهذيب بالغ. (المترجم)

يمثّل أداء الشخص في إِعمال الوجه، إلى جانب اتفاقه الضمني على مساعدة الآخرين في أدائهم إِعمال الوجه الخاص بهم، رغبته في الالتزام بقواعد التفاعل الاجتماعي الأساسية. وهنا تكمن السمة المميزة لتنشئته الاجتماعية كمتفاعل. ولو لم ينشأ اجتماعيًا هو والآخرون على هذا النحو، لكان التفاعل في معظم المجتمعات ومعظم المواقف أمرًا أشدّ خطورة على المشاعر والوجوه، ولوجد الشخص أنه من غير العملي أن يتوجّه صوب تقويمات رمزية للجدارة الاجتماعية، أو أن يمتلك مشاعر؛ أي لكان من غير العملي أن يكون كائنًا شعائريًا مرهفًا. وكما سأشير، فإنه لو لم يكن الشخص كائنًا شعائريًا مرهفًا، لما تم تنظيم مناسبات المحادثة بالطريقة التي عادة ما تنظَّم بها. ولا عجب أنَّ الاضطراب ينجم عن شخص لا يمكن التعويل عليه في أن يلعب لعبة حفظ الوجه.

الأدوار الشعائرية للذات

استخدمتُ ضمنيًا إلى الآن تعريفًا للذات مزدوجًا: الذات كصورة جُمعت معًا من الآثار التعبيرية المترتبة على كامل دفق الأحداث في مسعى ما، والذات كنوع من اللاعب في لعبة شعائرية يتصدى على نحو مشرّف أو غير مشرّف، دبلوماسي أو غير دبلوماسي، لطوارئ الموقف الحكمية التقويمية. وثمة هنا تفويض مزدوج. فالبشر بوصفهم كائنات مقدسة، يخضعون لإهانات وضروب من التدنيس؛ ولذلك يكون عليهم كلاعبين في اللعبة الشعائرية أن يسوقوا أنفسهم إلى مبارزات، وأن ينتظروا رشقة من الطلقات تخطئ الهدف قبل أن يعانقوا خصومهم. وثمة هنا صدى للتمييز بين قيمة أوراق كوتشينة كانت من نصيب لاعب وقدرة هذا الشخص على اللعب بها. ولا بدّ من أخذ هذا التمييز في الحسبان، على الرغم مما يبدو من أنّه ما إن يحقق شخص صيتًا حسنًا أو سيئًا في اللعب، حتى يمكن أن يغدو هذا الصيت جزءًا من الوجه الذي يجب أن يلعب لاحقًا للحفاظ عليه.

ما إن يُفصَل دورا الذات هذان، حتى يمكن النظر إلى السنّة الشعائرية التي ينطوي عليها إِعمال الوجه لمعرفة كيف يرتبطان. فحين يكون شخص مسؤولًا عن إطلاق تهديدٍ لوجهِ شخصٍ آخر، يبدو كأنَّ له الحقّ، ضمن حدود، في أن يتملّص من هذه الصعوبة من طريق إذلال الذاتً. وحين تؤدّى هذه الإهانات طواعيةً لا تبدو أنها تدنّس صورته. ويبدو الأمر كما لو أنَّ له حقّ عزل نفسه ومعاقبتها كفاعل من دون أن يؤذي نفسه ككائن كامل الجدارة. ويمكنه بهذا العزل ذاته، أن يقلل من شأن نفسه وأن يتحفّظ بعض الشيء على صفاته الإيجابية، مدركًا أنَّ أحدًا لن يأخذ تصريحاته على أنها تمثيل منصف لذاته المقدسة. أمّا إذا أُجبر بخلاف مشيئته على أن يعامل نفسه بهذه الطرائق، فسوف يتهدد وجهَه وكبرياءه وشرفَه ذلك التهديدُ الخطير. هكذا يبدو أنَّ لدى الشخص، في ما يتعلق بالسنّة الشعائرية، ترخيصًا خاصًا بأن يقبل من سوء المعاملة على يديه ما لا حقّ له بأن يقبله من الآخرين. وربما كان هذا ضربًا من الترتيب الآمن لأنّه من غير المحتمل أن يمضي بهذا الترخيص بعيدًا، في حين يمكن أن يسيء الآخرون استخدام هذا الترخيص إذا ما مُنح لهم.

علاوة على ذلك، يحقّ للشخص، ضمن حدود، أن يسامح المشاركين الآخرين على إهاناتهم صورته المقدسة. ويمكنه أن يتجاهل، بأناة، ضروب تلطيخ وجهه الطفيفة، كما أنّه الشخص الوحيد القادر

على قبول الاعتذارات نيابة عن ذاته المقدسة في ما خصّ الأذيات الكبيرة بعض الشيء. وهذا امتياز آمن نسبيًا يمكن الشخصَ أن يحوزه في ما يتعلّق بذاته، لأنّه امتياز يُمارس لمصلحة الآخرين أو لمصلحة المسعى. ومن المثير للاهتمام أنّه حين يرتكب الشخص زلّة ضد نفسه، ليس هو من يمتلك رخصة العفو عمّا جرى؛ بل الآخرون وحدهم هم الذين يتمتعون بهذا الامتياز، وهو امتياز من الآمن لهم أن يحوزوه لأنهم لا يستطيعون ممارسته إلا لمصلحته أو لمصلحة المسعى. هكذا يجد المرء نظامًا من الضوابط والتوازنات يُعطى بموجبه كلّ مشارك الحق في تولّي أمر تلك المسائل وحدها التي ليس لديه سوى أقلّ الحوافز لإساءة تولّيها. باختصار، لقد صُمِّمَت حقوق المتفاعل وواجباته لتحول بينه وبين إساءة استخدام دوره ككائن ذي قيمة مقدسة.

التفاعل اللفظي

ينطبق معظم ما قيل إلى الآن على لقاءات من النوع المباشر والمُتَوَسَّط، على الرغم من أنّ التفاعل في النوع الأخير من المرجح أن يكون أخفّ بكثير، مع التقاط خطّ كلّ مشارك من أشياء مثل الأقوال المكتوبة وسجلات العمل. لكنَّ ظروفًا معلوماتية فريدة تسود في أثناء الاتصالات الشخصية المباشرة وتجعل أهمية الوجه واضحة على نحوٍ خاص. وما يعنيه النزوع البشري إلى استخدام العلامات والرموز هو أنَّ الأدلة على الجدارة الاجتماعية والتقويمات المتبادلة تُنقَل من خلال أشياء بالغة الصِّغر، وأنَّ هذه الأشياء سوف تُشاهَد، وكذلك حقيقة أنّها شوهدت. هكذا يمكن نظرةً غير محترسة، أو تبدّلًا عابرًا في نبرة الصوت، أو موقفًا بيئيًا يُتَّخَذ أو لا يُتّخذ، أن تسبغ على المحادثة أهمية حكمية تقويمية. ولذلك، كما أنّه لا توجد مناسبة للتحادث إلا ويمكن أن تنشأ فيها انطباعات غير لائقة عن قصد أو عن غير قصد، كذلك ما من مناسبة للتحادث تبلغ من التفاهة ذلك القدر الذي لا يتطلب من كلّ مشارك أن يبدي اهتمامًا جديًا بالطريقة التي يتعامل بها مع نفسه ومع الآخرين الحاضرين. العوامل الشعائرية الموجودة في ضروب التماس المتوَسَّطَ تحضر هنا ذلك الحضور الأقصى.

كلّما نشأت الإمكانية المادية للتفاعل اللفظي، في أيّ مجتمع، يبدو أنَّ نظامًا من الممارسات والأعراف والقواعد الإجرائية يفعل فعله كوسيلة لتوجيه دفق الرسائل وتنظيمه. ويسود نوع من التفاهم في شأن الزمان والمكان الذي سوف يُسمَح فيه ببدء التحادث، كما في شأن الأشخاص الذي سيتحادثون، والموضوعات التي ستُطرح. وتُستخدَم مجموعة من الإيماءات المهمة لإطلاق دفق من التواصل وكوسيلة للأشخاص المعنيين بإجازة بعضهم بعضًا كمشاركين شرعيين[26]. وحين تحدث عملية

(26) يمكن أن نقدّر معنى هذه الحالة بالنظر إلى أنواع المشاركة غير الشرعية وغير المصدَّق عليها التي يمكن أن تحصل في تفاعل لفظي. قد يسترق شخص السمع إلى آخرين من دون علمهم، ويمكن أن يسترق السمع إليهم وهم يعلمون ذلك ويختارون إمّا التصرف كما لو أنّه لا يستمع إليهم أو الإشارة إليه على نحو غير رسمي أنهم يعرفون أنه يستمع إليهم .في جميع هذه الحالات، يُصَدّ المتطفّل رسميًا بوصفه شخصًا لا يشارك رسميًا في المناسبة .ومن الطبيعي أنَّ السنن الشعائرية تقتضي أن يُعامَل مشاركٌ مصدَّق عليه بصورة مختلفة تمامًا عن مشاركٍ غير مصدَّق عليه .هكذا، مثلًا، لا يمكن تجاهل ما يزيد على مقدار معين من الإساءة من مشاركٍ غير مصدَّق عليه من دون أن تفضي ممارسة هذا التجنّب إلى فقدان وجه الأشخاص المُسَاء إليهم؛ فبعد حدّ معين لا بدّ من تحدي المسيء والمطالبة بتعويض .لكنّ أنواعًا كثيرة من الإساءة اللفظية التي يقترفها مشاركون غير مصدَّق عليهم، يمكن تجاهلها، في كثير المجتمعات كما يبدو، من دون هذا الفشل في التحدي الذي هو واحد من مكوّنات فقدان الوجه.

التصديق المتبادل هذه، يكون الأشخاص المصدَّق عليهم على هذا النحو في ما يمكن تسميته حالة محادثة State of Talk؛ وهذا يعني الإعلان عن أنّهم متاحون رسميًا أحدهم للآخر بغرض التواصل اللفظي، وأنهم متضامنون معًا للحفاظ على تدفق الكلام. كما تُستخدَم مجموعة من الإيماءات المهمة التي يمكن من خلالها مشاركًا أو أكثر من المشاركين الجدد أن ينضموا رسميًا إلى المحادثة، ويمكن من خلالها مشاركًا أو أكثر من المشاركين المعتمدين أن ينسحبوا رسميًا، كما يمكن من خلالها إنهاء حالة المحادثة.

ثمة ميل إلى الحفاظ على تركيز مفرَد للفكر والاهتمام البصري، ودفق مفرد للكلام، وشرعنة ذلك كلّه كتمثيل رسمي للقاء. وثمة ميل إلى نقل الاهتمام البصري المتضافر والرسمي للمشاركين بسلاسة عن طريق إشارات إجازة رسمية أو غير رسمية، يشير من خلالها المتحدث الحالي إلى أنّه على وشك الانتهاء وإفساح المجال ويشير المتحدث التالي إلى رغبة في أخذ الكلمة. ويسود تفاهم حول طول الفترة التي يتولّى فيها المشارك الكلام وعدد مرات ذلك. وينقل المتلقّون إلى المتكلم، من خلال الإيماءات المناسبة، أنّهم يولونه انتباههم. ويقيّد المشاركون انخراطهم في أمور خارجة عن اللقاء ويلتزمون حدًا للانخراط في رسالة اللقاء الخاصة بكلّ واحد منهم، فيضمنون بهذه الطريقة القدرة على المضيّ في أي وجهة يأخذهم فيها موضوع المحادثة. وتُنظَّم حالات المقاطعة والهدوء على نحو لا يعطّل تدفق الرسائل. وتُعدَّل الرسائل التي هي ليست جزءًا من التدفق المعتمَد رسميًا على نحو لا تتداخل فيه مع الرسائل المعتمدة ذلك التداخل الخطير. ويُحجم الأشخاص القريبون الذين ليسوا مشاركين إحجامًا واضحًا عن استغلال موقعهم التواصلي ويعملون أيضًا على تعديل اتصالهم الخاص، إن وجد، فلا يُحْدِثون تداخلًا مؤذيًا. ويُسمح لحماسة معينة أو لجوٍّ انفعالي معين أن يسود. وعادةً ما يتم الحفاظ على تفاهم مهذَّب، ويتملّق المشاركون الذين قد يكون أحدهم على خلاف فعلي في الآراء مع الآخر موقتًا؛ ما يجعلهم متفقين في الواقع ومن حيث المبدأ. ويجري اتّباع القواعد لتيسير الانتقال، إذا ما وُجد، من موضوع محادثة إلى آخر[27].

لا تتعلق قواعد المحادثة هذه بالتفاعل اللفظي الذي يُؤخذ على أنّه عملية جارية، بل بـ «مناسبة» من مناسبات التحادث أو بحلقة من حلقات التفاعل بوصفها وحدة ذات حدود طبيعية. وتتكون هذه الوحدة من النشاط الإجمالي الذي يحدث خلال الوقت الذي تعتمد فيه مجموعة معينة من المشاركين بعضهم على بعض للتحادث وتحافظ على تركيز للانتباه مفرد ومثير[28].

(27) من أجل مزيد من تناول بنية التفاعل اللفظي، يُنظر:

Goffman, reference footnote 14; part 4.

(28) ما أعنيه هو تضمين المحادثات الرسمية حيث تكون القواعد المرعية الإجراء محددة صراحةً ومفروضة رسميًا، وحيث لا يسمح بتولّي الكلام إلا لضروب معينة من المشاركين، وكذلك الدردشات والمحادثات اللطيفة التي لا تكون فيها القواعد صريحةً ويجري فيها تداول الدور جيئة وذهابًا بين المشاركين.

تمثّل الأعراف المتعلقة ببنية مناسبات التحادث حلًا فعالًا لمشكلة تنظيم دفق الرسائل اللفظية. ولدى محاولة اكتشاف كيفية الحفاظ على هذه الأعراف السارية المفعول كمرشد للفعل، فإننا نجد أدلة تشير إلى وجود علاقة وظيفية بين بنية الذات وبنية التفاعل اللفظي.

يتعامل المتفاعل الاجتماعي مع التفاعل اللفظي كما يتعامل مع أي نوع آخر من أنواع التفاعل، بوصفه شيئًا تجب متابعته بعناية شعائرية. وبلجوئه التلقائي إلى الوجه، يعرف كيف يتصرف في ما يتعلق بالمحادثة. وبطرحه على نفسه السؤال المتكرر والتلقائي، «إذا تصرفت على هذا النحو أو لم أتصرف، هل أفقد وجهي أو يفقد الآخرون وجههم؟» يقرر في كل لحظة، بوعي أو بغير وعي، كيف يتصرف. وعلى سبيل المثال، قد يُتَّخذ المدخل إلى مناسبة من مناسبات التفاعل اللفظي كرمز للحميمية أو لغَرَض مشروع، ولذلك على الشخص، كي يحفظ وجهه، أن يحجم عن الدخول في محادثة مع مجموعة معينة من الآخرين ما لم تكن ظروفه تبرر ما أعرب عنه مدخله في ما يخصّه. وبمجرد الاقتراب من محادثة، عليه أن ينضم إلى الآخرين حفظًا لوجوههم. وما إن ينخرط في محادثة، عليه ألا يطلب من الاهتمام إلا بالمقدار الذي يعبّر تعبيرًا مناسبًا عن جدارته الاجتماعية النسبية. وتأتي حالات الهدوء الفائضة كعلامات محتملة على عدم وجود شيء مشترك، أو على عدم تمالكك لنفسك بحيث تخلق شيئًا تقوله، فتتجنّب ذلك. وبالمثل، فإنَّ المقاطعات وحالات عدم الانتباه قد تشير إلى عدم الاحترام ويجب تجنبها لئلا يكون عدم الاحترام الضمني جزءًا مقبولًا من العلاقة. ويجب الحفاظ على قشرة من الاتفاق بالطرافة والأكاذيب البيضاء، كي لا يُساء إلى افتراض القبول المتبادل. ويجب التعامل مع الانسحاب بحيث لا يدلّ على تقويم غير لائق[29]. وعلى الشخص أن يكبح تورطه العاطفي حتى لا يعطي صورة لشخص لا يتحكم في نفسه أو كرامته ولا يرتقي فوق مشاعره.

تبرز العلاقة بين الذات والتفاعل اللفظي مزيدًا من البروز عندما نتفحّص التبادل الشعائري. ففي لقاء حواري، يميل التفاعل إلى الظهور في صورة اندفاعات، فيجري تبادل في لحظة، ويوزَّع دفق المعلومات والأعمال على هذه الوحدات الشعائرية المغلقة نسبيًا[30]. ويميل الهدوء بين تبادلين إلى أن يكون أكبر من الهدوء بين أدوار التحادث في تبادل واحد، وثمة ميل إلى وجود علاقة بين تبادلين متسلسلين أقلّ مغزى من العلاقة بين خطبتين متسلسلتين في تبادل.

ينشأ هذا الجانب البنيوي للمحادثة عن حقيقة أنه عندما يطلق شخص طوعًا قولًا أو رسالة، مهما تكن تافهة أو مألوفة، فإنه يلزم نفسه وأولئك الذين يخاطبهم، ويعرّض جميع الحاضرين للخطر على نحوٍ ما. فبقول المتحدث شيئًا ما، يعرّض نفسه لاحتمال أن يقوم المتلقون المقصودون بإهانته بعدم

(29) بين البشر الذين لديهم بعض الخبرة في التفاعل واحدهم مع الآخر، غالبًا ما تُنهى اللقاءات الحوارية بطريقة تعطي انطباعًا بأنَّ كلَّ مشارك وقع وحده على لحظة الانسحاب ذاتها. فيكون الانفضاض عامًّا، وقد لا يكون أحد واعيًا لتبادل التلميحات المطلوبة لجعل مثل هذا التواقت السعيد في الفعل ممكنًا. هكذا يُنقَذ كلّ مشارك من الوضع المسيء الذي يبدو فيه مستعدًا لقضاء مزيد من الوقت مع أحدٍ ليس مستعدًا لقضاء هذا الوقت معه.

(30) يكون الفصل التجريبي لكل وحدة تبادلية أمرًا غامضًا حين يعمد الشخص ذاته الذي يتولى دور إنهاء المحادثة في تبادل إلى تولّي دور المتكلم الأول في تبادل تالٍ. لكن الفائدة التحليلية للتبادل بوصفه وحدة تبقى قائمةً.

الإصغاء إليه أو اعتباره وقحًا أو أحمق أو عدوانيًا في ما قاله. وإذا ما قوبل بمثل هذا الاستقبال، فسوف يجد نفسه ملتزمًا ضرورة القيام بفعلٍ ما لحفظ الوجه قبالتهم. وعلاوةً على ذلك، فإنَّ المتكلّم بقوله شيئًا ما، يعرّض من يقصدهم من المتلقين لاحتمال أن تكون الرسالة هي برهان ذاتها، متعجرفة، متطلبة، ومهينة، وعمومًا مسيئة لهم أو لتصورهم عنه، فيجدون أنفسهم مضطرين إلى القيام بفعل ضده دفاعًا عن السنّة الشعائرية. وإذا ما امتدح المتحدث المتلقّين، فسوف يضطرون إلى إطلاق إنكار ملائم يُظهر أنّهم لا يحبذون رأيًا فيهم يفرط في إطرائهم ولا يتوقون كثيرًا إلى ضروب الدلال التي تعرّض موثوقيتهم ومرونتهم كمتفاعلين للخطر.

هكذا، عندما يطلق شخصٌ رسالة، مساهمًا بذلك في ما قد يشكل تهديدًا للتوازن الشعائري، يضطر أحدٌ ما آخر من الحاضرين إلى إظهار أنَّ الرسالة تمّ تلقيها وأنَّ محتواها مقبول لدى جميع المعنيين أو تمكن مجابهتها على نحو مقبول. وقد يحتوي هذا الردّ المقبول، بالطبع، على رفض لبق للاتصال الأصلي، إلى جانب مطالبةٍ بالتعديل. وفي مثل هذه الحالات، قد تكون هنالك حاجة إلى عدة عمليات تداول للرسائل قبل إنهاء التبادل على أساس الخطوط المعدلة. ويبلغ التبادل ختامه حين يمكن السماح له بذلك، أي عندما يشير كلّ واحد من الحاضرين إلى أنّه راضٍ شعائريًا[31]. وثمة إمكانية لهدوء موقت بين تبادلين، إذ يأتي في وقت لا يؤخذ فيه كعلامة على شيءٍ غير لائق أو غير مرغوب فيه.

يحدد الشخص، إذًا، وبوجه عام، كيف يجب أن يتصرف في مناسبة من مناسبات التحادث باختبار المعنى الرمزي المحتمل لأفعاله قبالة صوره الذاتية التي يحاول أن يعززها. لكنه إذ يفعل ذلك، يُخضع سلوكه تلقائيًا للنظام التعبيري السائد ويساهم في تدفق الرسائل المطّرد. هدفه هو حفظ الوجه، ومؤدّاه هو حفظ الوضع. ومن الحسن، من وجهة نظر حفظ الوجه، أنَّ للتفاعل اللفظي ما له من تنظيم تقليدي، ومن الحسن، من وجهة نظر الحفاظ على تدفق الرسائل اللفظية المطّرد، أنَّ للذات ما لها من بنية شعائرية.

لكني لست أقصد أنَّ نوعًا آخر من الأشخاص يرتبط بنوع آخر من تنظيم الرسائل لن يفعل ذلك أيضًا. والأهمّ، هو أنني لا أقصد أنَّ النظام الحالي خالٍ من نقاط الضعف أو العيوب، فهذه يجب توقعها؛ ذلك أنَّ الآلية أو العلاقة الوظيفية التي تحلّ مجموعة من المشكلات في أيّ موضع من مواضع الحياة الاجتماعية تخلق بالضرورة مجموعة من المصاعب والمطاعن المحتملة الخاصة بها. وعلى سبيل المثال، من المشكلات المميزة في التنظيم الشعائري لضروب التماس الشخصية أنّه في حين يمكن للشخص أن يحفظ وجهه من خلال التشاجر أو بالانسحاب الساخط من اللقاء، فإنّه يفعل ذلك على حساب التفاعل. وعلاوة على هذا، فإن ارتباط الشخص بالوجه يعطي الآخرين شيئًا يستهدفونه؛ فهم لا يسعهم أن يحاولوا جرحه بصورة غير رسمية فحسب، بل يمكن أيضًا أن يقوموا بمحاولة رسمية

(31) حدوث وحدة التبادل هو حقيقة تجريبية .إضافة إلى تفسيرها الشعائري، ثمة تفسيرات أخرى يمكن اقتراحها؛ على سبيل المثال، عندما يطلق الشخص قولًا ويتلقى ردًا في الحال، فإن ذلك يوفر له طريقة لمعرفة أنَّ قوله تمّ تلقيه وأنّه تمّ تلقيه على النحو الصحيح .ومثل هذه» الاتصالات عن الاتصالات «تكون ضرورية لأسباب وظيفية حتى لو لم تكن ضرورية من الناحية الشعائرية.

لتدمير وجهه تدميرًا تامًا. كما أنَّ خوف الشخص من احتمال فقد وجهه غالبًا ما يحول بينه وبين مباشرة ضروب من التماس يمكن من خلالها إيصال معلومات مهمة وإعادة ترسيخ علاقات مهمة، وقد يُساق إلى السعي خلف أمان العزلة بدلًا من خطر اللقاءات الاجتماعية. وقد يفعل هذا على الرغم من شعور الآخرين أنه مدفوع بـ «كبرياء زائفة»؛ كبرياء توحي بأنَّ السنّة الشعائرية تحصل على الأفضل من أولئك الذين تنظّم سلوكهم. ويمكن لعقدة «من بعدك، يا ألفونس»، علاوة على ذلك، أن تجعل إنهاء التبادل أمرًا صعبًا. وكذلك، أيضًا، حين يشعر كلّ مشارك بأنّ عليه التضحية بأكثر قليلًا مما جرت التضحية به من أجله، ما يمكن أن يُحدث نوعًا من حلقة الملاطفة الفاسدة، أشبه بحلقة العداوة التي يمكن أن تؤدي إلى مشاحنات علنية، حيث يتلقى كلّ شخص أشياء لا يريدها ويعطي بالمقابل أشياء كان يفضّل الاحتفاظ بها. ومرّة أخرى، قد يُصرف، في التعامل الرسمي، قدر كبير من الطاقة لضمان عدم وقوع أحداث قد تحمل معها تعبيرًا غير لائق. ومن جهة أخرى، عندما تمارس مجموعة من الأشخاص تعاملها المألوف وتشعر بأنّها لا يحتاج بعضها إلى أن يتمسك بالشكليات مع بعض، من المحتمل أن يتفشى عدم الاكتراث والمقاطعات، وقد تتدهور المحادثة إلى نوع من اللغط بلا تنظيم.

تتطلب السنّة الشعائرية ذاتها توازنًا دقيقًا، ويمكن أن يبذر فيها الاضطراب بيسر كلُّ من يتمسّك بها بشغف شديد أو من غير شغفٍ كافٍ، من حيث معايير مجموعته وتوقعاتها. وإذا ما قلّ الإدراك كثيرًا، وقلّت اللباقة كثيرًا، وقلّت الكبرياء والمراعاة كثيرًا، كفّ الشخص عن كونه أحدًا يمكن الوثوق بأنّه يمكن أن يلتقط إشارة تتعلق به أو يطلق إشارة تحول دون إحراج الآخرين. مثل هذا الشخص يشكل تهديدًا حقيقيًا للمجتمع؛ وليس ثمة الكثير مما يمكن أن يُعمَل معه، وغالبًا ما يحصل على ما يريده. وإذا ما زاد الإدراك كثيرًا أو زادت الكبرياء كثيرًا، غدا الشخص أحدًا رقيق الإحساس، تجب معاملته برفق شديد، ويتطلب رعاية من الآخرين تفوق ما قد يكون جديرًا به من وجهة نظرهم. وإذا ما زادت اللباقة كثيرًا أو زادت المراعاة كثيرًا، غدا الشخص أحدًا اجتماعيًا جدًا، يترك لدى الآخرين شعورًا بأنهم لا يعرفون كيف يقفون معه في الحقيقة، ولا يعرفون ما يجب عليهم فعله للتأقلم الطويل معه.

على الرغم من هذه «المَرَضِيَّات» المتأصّلة في تنظيم التحادث، يبقى التوافق الوظيفي بين الشخص الاجتماعي والتفاعل اللفظي ذلك التوافق القابل للحياة والعملي. والوجهة التي يتخذها الشخص حيال الوجه، لا سيما وجهه، هي درجة الاستطاعة التي يتمتع بها النظام الشعائري في ما يتعلق به؛ ومن ثمَّ فإنَّ وعدًا بالرعاية الشعائرية لوجهه هو في صلب بنية التحادث.

الوجه والعلاقات الاجتماعية

عندما يباشر شخصٌ لقاءً مباشرًا أو بالتوسّط، يقف في نوع من العلاقة الاجتماعية بالآخرين المعنيين، ويتوقّع أن يقف في علاقة معينة بهم بعد انتهاء اللقاء المحدد. وهذه، بالطبع، إحدى الطرائق التي يتم بها تعشيق التماسات الاجتماعية مع المجتمع الأوسع. ويمكن فهم كثير من النشاط الحاصل في أثناء لقاء على أنه جهد يبذله كلّ طرف من أطرافه لإتمام المناسبة وجميع أحداثها غير المتوقعة وغير المقصودة التي يمكن أن تسلّط على المشاركين ضوءًا غير مرغوب فيه،

من دون عرقلة علاقات المشاركين. وإذا ما كانت العلاقات في حالٍ من التغيّر، فإنّ الهدف يكون الوصول باللقاء إلى ختام مُرضٍ من دون إحداث تبديل في مسار تطوره المتوقع. وهذا المنظور يفسّر جيدًا، على سبيل المثال، رسميات التحية والوداع البسيطة التي تحصل لدى مباشرة البشر لقاءً حواريًا أو مغادرته. توفّر التحيات طريقة لإظهار أنّ العلاقة ما زالت كما كانت عند إنهاء المشاركة السابقة، وأنَّ هذه العلاقة تنطوي على كبتٍ للعداوة يكفي لأن يسقط المشاركون احتراساتهم موقتًا ويتحادثوا. أمّا الوداعات فتلخّص أثر اللقاء في العلاقة وتُظهر ما قد يتوقعه المشاركون أحدهم من الآخر عندما يلتقون في المرة القادمة. وتعوض حماسة التحيات ضعف العلاقة الناجم عن الغياب الذي انتهى للتو، في حين تعوض حماسةُ الوداعات العلاقةَ عن الضرر الذي يوشك أن يحدثه بها الانفصال[32].

يبدو أنّ ثمة واجبًا يميز كثيرًا من العلاقات الاجتماعية مفاده أن يضمن كلّ واحد من الأعضاء دعم وجهٍ معين للأعضاء الآخرين في مواقف معينة. ولذلك يكون ضروريًا، بغية الحيلولة دون انقطاع هذه العلاقات، أن يتجنّب كل عضو تدمير وجه الآخرين. وفي الوقت ذاته، غالبًا ما تكون العلاقة الاجتماعية للشخص بالآخرين هي ما تدفعه إلى المشاركة في بعض اللقاءات معهم، حيث يعتمد عليهم عَرَضًا في دعم وجهه. وعلاوة على ذلك، فإنّ الأعضاء، في كثير من العلاقات، يتشاركون وجهًا، بحيث يغدو فعلٌ غير لائق يصدر عن عضو في حضرة أطراف أخرى مصدر حرج شديد للأعضاء الآخرين. هكذا، يمكن النظر إلى العلاقة الاجتماعية على أنها طريقة تضطر الشخص إلى أن يثق بصورته الذاتية ووجهه حيال لباقة الآخرين وحسن تصرفهم.

طبيعة النظام الشعائري

يبدو النظام الشعائري منظَّمًا في الأساس وفق خطوط تكيفيّة ملائمة، بحيث لا تلائمه تمامًا التصورات المستخدمة للتفكير في أنماط أخرى من النظام الاجتماعي. ويبدو أنَّ نوعًا من نموذج تلميذ المدرسة المجتهد هو المستخدم بالنسبة إلى أنماط النظام الاجتماعي الأخرى: حين يرغب شخص في تعزيز صورة معينة عن نفسه ويثق بمشاعره تجاهها، عليه أن يكدّ من أجل المزايا التي تعود عليه بذلك؛ لأنه إذا ما حاول الحصول على غاياته بوسائل غير ملائمة، بالغش أو السرقة، فسوف يُعاقب أو يُستبعَد من السباق أو يُجبر، في الأقل، على البدء من جديد. وهذه صورة لعبة قاسية ورتيبة. والحال، إنَّ المجتمع والفرد يلتقيان في لعبة تكون أسهل عليهما كليهما، لكنها لعبة تنطوي على مخاطر خاصة بها.

(32) تعمل التحيات، بالطبع، على توضيح الأدوار التي سيضطلع بها المشاركون أثناء الحديث وتحديدها وإلزام المشاركين بها، في حين توفر الوداعات طريقة لإنهاء المواجهة على نحو لا لبس فيه .كما يمكن استخدام التحيات والوداعات لتبيان الظروف المخففة والاعتذار عنها :في حالة التحيات عن الظروف التي أبعدت المشارك عن التفاعل إلى الآن، وفي حالة الوداعات عن الظروف التي تمنع المشاركين من مواصلة إظهارهم للتضامن .هذه الاعتذارات ترسخ انطباعًا بأنّ المشاركين تربطهم علاقة اجتماعية أدفأ مما قد يكون عليه الحال .ويضمن هذا التشديد الإيجابي، بدوره، أنَّ استعدادهم للعمل على الدخول في ضروب من التماس هو أكبر مما قد يشعرون بالميل إلى فعله في الحقيقة، ما يضمن إبقاء القنوات المنتشرة للتواصل المحتمل مفتوحة في المجتمع.

أيًا يكن موقع الشخص في المجتمع، فإنّه يعزل نفسه عن طريق التعامي وأنصاف الحقائق والأوهام والتبريرات. وهو «يتأقلم» عن طريق إقناع نفسه، بدعم لبق من دائرته الحميمة، بأنّه ما يريد أن يكون وأنه لن يفعل لتحقيق غاياته ما فعله الآخرون لتحقيق غاياتهم. وفي ما يتعلق بالمجتمع، إذا كان الشخص مستعدًا للخضوع لضبط اجتماعي غير رسمي - إذا كان مستعدًا لمعرفة مكانته من تلميحات ونظرات وإشارات لبقة، ومستعدًا للمحافظة على تلك المكانة - فلن يكون هناك أي اعتراض على تأثيثه هذه المكانة بحسب تقديره، بكل اليسر والأناقة والنبالة التي يمكن أن تجلبها له فطنته. وليس عليه، كي يحمي هذا الملاذ، أن يكدّ بالعمل، أو أن ينضم إلى مجموعة، أو أن يتنافس مع أي أحد، بل عليه، فحسب، أن يتوخّى الحذر في شأن الأحكام المُفصَح عنها التي يضعها هو نفسه موضع الشاهد. ويجب تجنب بعض الأوضاع والأفعال والأشخاص، ويجب ألا يُضغط على الآخرين، الأقلّ تهديدًا. والحياة الاجتماعية هي شيء مرتب ومنظم، لأنَّ الشخص يبقى طوعًا بعيدًا عن الأماكن والمواضيع والأوقات التي لا يكون مطلوبًا فيها، والتي قد يُستخَفّ به إذا ما مضى إليها. وهو يتعاون لحفظ وجهه، ويجد أنَّ ثمّة الكثير مما يكسبه إذا لم يغامر بشيء.

تنتمي الوقائع إلى عالم التلمذة: يمكن تغييرها بالجهد الدؤوب ولكن لا يمكن تجنبها. أمّا ما يقيه الشخص ويدافع عنه ويبذل مشاعره تجاهه فهو فكرة عن نفسه، والأفكار ليست عرضة للوقائع والأشياء بل للاتصالات. وتنتمي الاتصالات إلى ترسيمة أقل عقابية من التي تنتمي إليها الوقائع، لأنّ الاتصالات يمكن تجاوزها والانسحاب منها وإنكارها وإساءة فهمها ببساطة ونقلها بمهارة. وحتى لو أساء الشخص التصرف وخرق الهدنة التي أبرمها مع المجتمع، ليس ضروريًا أن تكون العقوبة هي النتيجة. فإذا ما كانت الإساءة من النوع الذي يمكن الأشخاص المساء إليهم تمريره من دون أن يفقدوا كثيرًا من وجههم، قد يتصرفون بتساهل وأناة، ويقولون لأنفسهم إنهم سينالون من المسيء بطريقة أخرى في وقت آخر، مع أنَّ مثل هذه المناسبة قد لا تتاح البتة وقد لا يتم استغلالها إذا ما أتيحت. وإذا ما كانت الإساءة كبيرة، قد ينسحب الأشخاص المساء إليهم من اللقاء، أو من اللقاءات المماثلة المقبلة، متيحين لانسحابهم أن يتعزز بالرهبة التي قد يشعرون بها تجاه شخص يخرق السنّة الشعائرية. أو لعلّهم يدفعون المسيء إلى الانسحاب، بحيث لا يمكن أن يقوم مزيد من الاتصال. ولكن بما أنّه يمكن المسيءَ إنقاذ قدر كبير من الوجه من مثل هذه العمليات، غالبًا لا يكون الانسحاب عقابًا غير رسمي على إساءة، بقدر ما هو مجرد وسيلة لإنهائها. ولعلّ المبدأ الرئيس للنظام الشعائري ليس العدالة بل الوجه، وما يتلقاه أي مسيء ليس ما يستحقه بل ما يدعم في هذه اللحظة الخط الذي التزمه، وما يدعم، من خلال ذلك، الخط الذي ألزم به التفاعل.

لقد انطوت هذه الورقة على أنَّ البشر هم أنفسهم في كلّ مكان، على الرغم من اختلافاتهم في الثقافة. وإذا ما كان للأشخاص طبيعة إنسانية كونية، فلا يجب النظر إليهم هم أنفسهم بحثًا عن تفسير لها. والأحرى أنه يجب النظر إلى حقيقة أن المجتمعات في كل مكان، إذا ما أرادت أن تكون مجتمعات، يجب أن تعبّئ أفرادها بوصفهم مشاركين في اللقاءات الاجتماعية منظمين ذاتيًا. وتتمثّل إحدى طرائق تعبئة الفرد لهذا الغرض في الشعيرة؛ حيث يُعلَّم أن يكون ألمعيًا، وأن تكون لديه مشاعر مرتبطة بذاته

ويعبر عنها من خلال وجهه، وأن يكون لديه شرف وكبرياء وكرامة ومراعاة، وأن تكون لديه لباقة وقدر من الاتزان. هذه هي بعض عناصر السلوك التي يجب أن تكون من صميم الشخص إذا ما أريد استخدامه عمليًا كمتفاعل، وهذه العناصر هي ما يُشار إليه جزئيًا عندما يتحدث المرء عن الطبيعة الإنسانية الكونية.

ليست الطبيعة الإنسانية الكونية بالشيء الإنساني كثيرًا. وإذ يكتسبها الشخص، يصبح نوعًا من البناء، ليس مبنيًا من ميول نفسية داخلية بل من قواعد أخلاقية غُرست فيه من الخارج. وتحدد هذه القواعد، حين تُتَّبَع، تقويم الشخص لنفسه ولشركائه في اللقاء، وتوزّع مشاعره، وأنواع الممارسات التي سيستخدمها للحفاظ على نوع معين وإلزامي من التوازن الشعائري. ولعلّ القدرة العامة على الالتزام بقواعد أخلاقية تعود إلى الفرد، لكن مجموعة القواعد المحددة التي تحوله إلى إنسان تنبع من متطلبات قائمة في التنظيم الشعائري للقاءات الاجتماعية. وإذا ما بدا أنّ لشخص أو جماعة أو مجتمع معين شخصية فريدة خاصة به، فذلك لأنّ مجموعته المعيارية من عناصر الطبيعة الإنسانية قد جُمعت وضُفرت بطريقة معينة. وبدلًا من الكبرياء الزائدة، قد يكون ثمة القليل من الكبرياء. وبدلًا من الالتزام بالقواعد، قد يكون ثمة جهد كبير لخرقها بأمان. ولكن إذا كان من الضروري أن يستمر لقاء أو مسعى كنظام للتفاعل قابل للحياة ومنظَّم وفقًا لمبادئ شعائرية، فلا بدّ من استيعاب هذه الاختلافات ضمن حدود معينة وموازنتها موازنة دقيقة بتعديلات مقابلة في بعض القواعد والتفاهمات الأخرى. وبالمثل، فإن الطبيعة الإنسانية لمجموعة معينة من الأشخاص قد تكون مصممة خصيصًا لذلك النوع الخاص من المسعى الذي تشارك فيه، ولكن يبقى على كلّ واحد من هؤلاء الأشخاص أن يحوز في داخله شيئًا من توازن الخصائص المطلوب من مشارك صالح في أي نظام للنشاط الاجتماعي منظَّم شعائريًا.

مختبر الدراسات الاجتماعية البيئية
المعهد الوطني للصحة النفسية
بيثيسدا 14، ماريلاند

References المراجع

Burns, Tom. «Friends, Enemies, and the Polite Fiction.» *American Sociological Review*. vol. 18, no. 6 (1953).

Chapple, Eliot D. & C.M. Arensberg. «Measuring Human Relations: An Introduction to the Study of the Interaction of Individuals.» *Genetic Psychology Monographs*. vol. 22 (1940).

Dale, H.E. *The Higher Civil Service of Great Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1941.

Goffman, E. «Communication Conduct in an Island Community.» Unpublished PhD. Dissertation. Department of Sociology. University of Chicago, 1953.

Holcombe, Chester. *The Real Chinaman*. New York: Dodd Mead, 1895.

Horsfall, A.B. & C.A. Arensberg. «Teamwork and Productivity in a Shoe Factory.» *Human Organization*. vol. 8, no. 1 (1949).

Hu, Hsien Chin «The Chinese Concept of 'Face'.» *American Anthropologist*. vol. 46, no. 1 (1944).

Jeffreys, M.D.W. «Samsonic Suicide, or Suicide of Revenge Among Africans.» *African Studies*. vol. 11, no. 3 (1952).

Johnson, Charles. *Patterns of Negro Segregation*. New York: Harper, 1943.

Latourette, K.S. *The Chinese: Their History and Culture*. New York: Macmillan, 1942.

MacGowan, J. *Men and Manners of Modern China*. London: Unwin, 1912.

Mauss, Marcel. *The Gift*. Ian Cunnison (trans.). London: Cohen & West, 1954.

Mead, Margaret. *Kinship in the Admiralty Islands*. vol. 34. New York: The American Museum of Natural History, 1934.

Smith, Arthur H. *Chinese Characteristics*. New York: Fleming H. Revell Co., 1894.

The Sociology of Georg Simmel. Kurt H. Wolff. (trans. & ed.). Glencoe, IL: Free Press, 1950.

Toby, Jackson. «Some Variables in Role Conflict Analysis.» *Social Forces*, vol. 30, no. 6 (1952).

Yang, Martin C. *A Chinese* Village. New York: Columbia University Press, 1945.

صدر حديثًا



علي عبد الرءوف

شعب وميدان ومدينة العمران والثورة والمجتمع

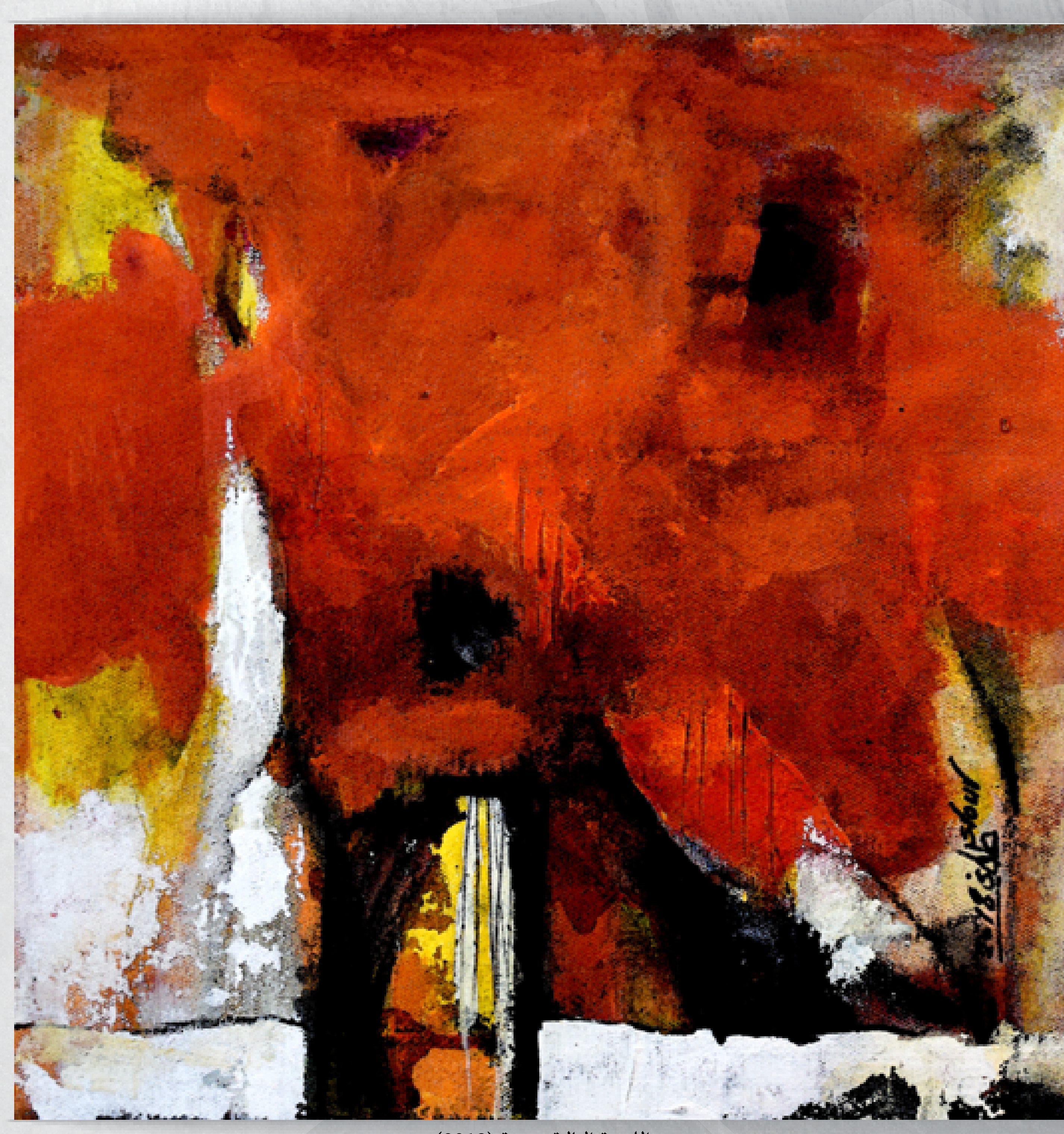
القصة الإنسانية والمعمارية والعمرانية لميدان التحرير

عندما بدأت التظاهرات تتدفق إلى ميدان التحرير في 25 كانون الثاني/يناير 2011، لم يكن أحد يملك القدرة على التوقع بأن تلك التظاهرات سوف تتحول إلى ثورة. شكّل «ميدان التحرير» الأكبر والأشهر في مصر فضاءً رحبًا يتّسع لجميع المصريين، حيث تمكن المتظاهرون من إحكام السيطرة عليه. هذا الفضاء العام المُهم في بنية العاصمة المصرية، هو القلب النابض لهذه الثورة ومحل ميلادها ومركزها، كما أنّه المحور الرئيس للقصّة المعمارية والعُمرانية التي يطرحها هذا الكتاب. من الملاحظ في معظم الكتابات التي تناولت الثورة المصرية أنها أولت التحليل السياسي والاجتماعي والاقتصادي المتعلق بالأسباب التي أدت إلى اندلاعها عناية أكبر؛ لذا، يأتي هذا الكتاب مختلفًا، إذ يتمحور حول تقديم القصة الإنسانية المكانية العمرانية المعمارية للميدان، يستشرف منها فهمًا جديدًا لمدينة القاهرة، وتفسيرًا مغايرًا لعلاقة المجتمع - أو الشعب المصري - بالميدان، ملقيًا الضوء على قدرة هذا الميدان المكانية في استيعاب الثوار، وتحوله من فضاء رسمي بارد إلى فضاء شعبي تملكه الجماعة الإنسانية.



مراجعات الكتب

Book Reviews



اللوحة الثالثة، سبعة (2018)
Painting 3: Seven (2018)



أحمد عز الدين أسعد | Ahmad Iz Addin As'ad*

يوميات حصار بيروت: صيف عام 1982 (الرحيل عن الخيمة الأخيرة)

Diary of the Siege of Beirut: Leaving Our Last Tent

اسم المؤلف:	جميل هلال.
عنوان الكتاب:	يوميات حصار بيروت: صيف عام 1982 (الرحيل عن الخيمة الأخيرة).
مكان ودار النشر:	حيفا: مكتبة كل شيء.
تاريخ النشر:	2017.
عدد الصفحات:	190 صفحة.

* باحث في الدراسات العربية والإسرائيلية – فلسطين.

Researcher in Arab and Israeli Studies – Palestine.

«لو كنت شاعرًا لكتبتُ شعرًا معبرًا عما يمر بي من صور ومشاعر، ولو كنت فنانًا لاستلهمت [مما يجري] لوحات ملحمية، ولو كنت أديبًا لبدأت في كتابة رواية [شخوصها أُناس ينتظرون موتًا مفاجئًا دون وجل]».

جميل هلال، يوميات الحصار، 1982/6/12

«بيروت خيمتنا الأخيرة، بيروت خيبتنا الأخيرة... بيروت! من أين الطريق إلى نوافذ قرطبة أنا لا أهاجر مرتين ولا أحبك مرتين ولا أرى في البحر غير البحر...».

محمود درويش

استهلال

في البداية كانت فكرتي في الكتابة عن كتاب **يوميات حصار بيروت: صيف عام 1982 (الرحيل عن الخيمة الأخيرة)**[1] لعالم الاجتماع الفلسطيني جميل هلال[2]، محاولة كتابة مقال يسلط الضوء على حالة الحركة الوطنية الفلسطينية وتفاعلاتها مع المجتمع اللبناني وبنياته السياسية والعسكرية والثقافية والحزبية، خلال فترة الحصار في صيف 1982. لكن عدلت عن ذلك مباشرة، بعد قراءة تقديم الكتاب الذي ألّفه هلال في أواخر أيار/ مايو 2017. وتحولت فكرة الكتابة عن اليوميات إلى كتابة مراجعة للكتاب، ومحاولة تقصي منهجية كتابة المؤلف (جميل هلال) في النص الذي نقرؤه، واستشكال العام والخاص في اليوميات، بين المرسل والمرسل إليه، وهو شخص وصفه هلال في التقديم بـ «العزيز»، والتفاعل مع مناقشة التحليل الاجتماعي والسياسي والثقافي لهلال في توصيف حال الحركة الوطنية الفلسطينية واللبنانية والعربية على نحو عام، وهو في أتون القصف والحصار. كما تهتم مراجعة الكتاب باستكشاف الأبعاد السوسيولوجية الكتابية والنظرية التي تفيض من قلم هلال في المذكرات، وتلتقط المراجعة التي نحن بصددها بعضًا من سيرة المؤلف الذاتية المبثوثة في النص.

تكمن أهمية الانشغال في فن اليوميات في الكشف عن الأحداث اليومية كما هي، من دون أن يتراكم غبار الزمن على المذكرة (المكتوبة) أو الذاكرة (المروية)، إذ تحضر اليوميات كوثيقة تاريخية مشبعة بالمعاني الإنسانية الواقعية؛ كونها (اليوميات) تكتب تحت وطأة الحدث اليومي من دون الغرق في النوستالجيا (الحنين)؛ ويعتبر المؤرخون والباحثون في حقول أخرى (ومنها على سبيل المثال حقل التاريخ الاجتماعي)، اليوميات والسير والمذكرات مصدرًا مهمًا وأساسيًا في رواية التاريخ المهمش وغير الرسمي، مقابل التاريخ الرسمي الذي ترويه السجلات الحكومية؛ فرواية اليوميات والمذكرات تبين لنا الوجه الآخر للروايات الرسمية، وتكون

(1) جميل هلال، **يوميات حصار بيروت: صيف عام 1982 (الرحيل عن الخيمة الأخيرة)** (حيفا: مكتبة كل شيء، 2017).

(2) باحث اجتماعي وكاتب فلسطيني مستقل ومحاضر جامعي متخصص في علم الاجتماع السياسي. عمل محاضرًا في جامعة درهام وجامعة لندن، وباحثًا زائرًا في جامعة أكسفورد في بريطانيا. شغل هلال، وما زال، منصب كبير الباحثين في عدد من المؤسسات البحثية الفلسطينية. نشر العديد من الكتب والمقالات والمؤلفات عن المجتمع الفلسطيني، والصراع العربي – الإسرائيلي، وقضايا الشرق الأوسط، منها: **العمل على الفقر، التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية** (رام الله: مواطن، 2006)؛ **النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1998؛ ط 2 2006)؛ **تكوين النخبة الفلسطينية** (رام الله: مواطن، 2002)، إضافة إلى كتاب *Where Now for Palestine: The Demise of the Two-State Solution* (London: Zed Books, 2007). كما حرر مع إيلان بابه كتابًا عن الرواية التاريخية من وجهتي النظر الفلسطينية والإسرائيلية، نشر بالإيطالية سنة 2004 وصدر بالإنكليزية بعنوان: *Across the Wall* (London: I.B. Tauris, 2010).

أكثر قربًا إلى ربط العلاقة ما بين الاجتماعي والسياسي والثقافي، وتقدم مقولة أكثر جراءةً ونقدًا وعمقًا.

فن كتابة اليوميات بالروح السوسيولوجية

يروي هلال في تقديم الكتاب قصة هذه اليوميات، وأنها مدونة في دفتر صغير، وقد كتبت بقلم حبر ناشف (جاف). ويوضح أن هذه اليوميات ليست تأريخًا لكل تفاصيل الحياة اليومية الداكنة، والتجربة العلمية الغنية لفلسطينيين ولبنانيين في بيروت الغربية، وإنما هي شكل من أشكال التواصل مع شخص آخر يصفه هلال بـ «العزيز»، وقد غادر هذا العزيز إلى جنوب لبنان بتوجيه حزبي. وتمتد هذه اليوميات من أوائل حزيران/ يونيو 1982 إلى أواخر آب/ أغسطس 1982.

يعود دافع كتابة اليوميات تحت نيران المدافع في بيروت إلى اعتبارين؛ الأول، التواصل مع الشخص العزيز الغائب الذي افتقده هلال خلال فترة الحصار والبعد القسري عنه، والثاني، تتبع مجريات الحصار من حيث ما يدور من تشديد خناق على المقاومة الفلسطينية عسكريًا وسياسيًا ودبلوماسيًا واقتصاديًا وأمنيًا.

إن الجميل في يوميات هلال أنها أشبه ما تكون بكتابته السوسيولوجية المنهجية؛ فهو منذ البداية يضع لنا محددات اليوميات، بدءًا بمادة التدوين، وانتقالًا إلى دوافع الكتابة واعتباراتها، ثم يطلعنا على مادته الأولية لتدوين اليوميات، بقوله: إن «محرك الجسم الأكبر من هذه اليوميات معتمدًا على برقيات المقاومة، وخلاصة لقاءات القيادة السياسية التي كنت أطلع عليها بحكم موقعي التنظيمي والمهني (بصفتي مسؤول الإعلام المركزي للجبهة الديمقراطية، وعضو أمانة سر لجنتها المركزية، وعضو قيادة إقليم لبنان)، وبحكم علاقاتي الممتدة مع الصحافة الغربية والاشتراكية، ومتابعتي اليومية للصحف والإذاعات بحكم مسؤولياتي الحزبية والوطنية» (ص 6–7). وهذا يشبه إلى حد ما الكتابة السوسيولوجية المنهجية لهلال؛ التي تبين محددات الكتابة، ومصادرها، وخيوط غزل النص السوسيولوجي لديه.

يشار إلى أن هناك لفتة مبدعة لهلال، وهي أنه لم يغير النص المسجل في دفتره، لكنه مارس بعض التحرير اللغوي المحدود جدًا؛ كي لا يخل إطلاقًا بالمعنى أو الوقائع أو السياق، وهذا يضع نص اليوميات في زمنها الأول، أي إن هلال قد نجا من فخ كتابة يوميات الحصار بذاكرة اليوم. ويعكس هذا الالتزام مدى الحرص والأمانة في نقل الأحداث كما كانت، من دون تدخل جراحي في النص إلا فيما ندر.

عندما تطغى الكتابة عن الـ «عام» على حساب الـ «خاص»

منذ اليوم الأول لليوميات (الأحد 1982/6/6) يبدأ جميل هلال في حديثه الخاص بالعام، فهو يبدأ الحديث عن الاجتياح الإسرائيلي والغارات الجوية الإسرائيلية، وعن غياب خطة مواجهة من قبل منظمة التحرير الفلسطينية والحركة الوطنية اللبنانية، ويلقي الضوء على مسألة عدم تدخل سورية، ويشير إلى الهدف والخطة الإسرائيليَّين من العدوان، وينهي برقية ذلك اليوم بآخر جملة بالخاص «لدي حاجة جامحة لحديث طويل معك، لا أعرف ما تخبئ الآلهة لنا للغد»

(ص 10). وفي اليوم الثاني للحصار ولليوميات (الإثنين 1982/6/7) ينشغل هلال في وصف الحالة في المكتب وفي بيروت، ويشير إلى إحصائيات عن عدد الشهداء، والخطة الإسرائيلية في حصار صيدا وصور وحاصبيا، ويذكر المواقع التي تم استهدافها بالقصف، ويلقي الضوء على الوضع العربي وخصوصًا «عدم» التدخل السوري، ويبدأ في تناول الهم الخاص في بداية الفقرة الرابعة من يوميات ذلك اليوم (الإثنين) «عرفت اليوم أنك في صيدا وليس في صور، عبر ما نقله رفاق وصلوا من الجنوب اليوم، وفهمت من حديثهم أن وضع الناس صعب (المعنويات متدنية)» (ص 11). ويستمر هلال في الحديث عن العام، إلى أن يصل إلى آخر فقرة في يوميات هذا اليوم ويقول: «أخشى أن يقع ما يعيق لقاءنا [...] أريد إشارات مطمئنة بأنك بخير» (ص 12).

في اليوم الثالث (الثلاثاء 1982/6/8) يستمر هلال في توصيف الوضع العام، من قصف جوي وبحري وحصار وسيطرة ودمار وشهداء وجرحى، ويوضح سوء تقديرات القيادة الفلسطينية والحركة الوطنية اللبنانية حول مشاركة سورية. وفي هذا اليوم يزداد الخاص في يوميات هلال، وقد علم أن زوجته في مخيم «عين الحلوة» ويبلغها بانعدام الخيارات باستثناء الصمود والقتال حتى النهاية. كما أرشف هلال من خلال اليوميات بعض النتائج العسكرية للمقاومة، ومنها فشل عملية الإنزال في «خلدة»، وتدمير عدد من الدبابات الإسرائيلية، واستيلاء حركة أمل على واحدة منها.

إن المثير في اليوميات أنها كتبت لغرض التواصل الخاص بين هلال وشخص وصفه بالعزيز، كما أسلفت، لكن مطالعة اليوميات تشير إلى طغيان العام على الخاص، فقد انشغلت في توصيف المعركة وقوى المقاومة الفلسطينية والعربية. إن تسلل العام على حساب الخاص في اليوميات قد يحمل إشارات ودلالات متانة البنية الثقافية والسياسية والوطنية والنفسية للفلسطيني، إبان صعود حركة المقاومة والتحرر الفلسطينية، من خلال الإعداد الحزبي والتنظيمي والسياسي لكوادر وقيادات قادرة على تحمل المسؤولية وحمل الهم العام على حساب الخاص.

التحليل الطبقي والسوسيولوجي والسياسي في اليوميات

ينير هلال تعاطف الشرائح المجتمعية الفلسطينية في المجتمع اللبناني مع قوات الثورة، فيدون موقف الطبقة الوسطى الفلسطينية بأنها «بدأت ترسل إشارات تعاطف مع المقاومة واعتزاز بالصمود الفلسطيني» (ص 17)، ولم يغفل الإشارة إلى حاجة التنظيمات السياسية إلى «أشكال جديدة لتنظيم فئات اجتماعية جديدة (طبقة وسطى وبرجوازية صغيرة، عاطلين عن العمل وهم الآن كثر) في مهمات تعزيز صمود بيروت» (ص 17)، كما نوه إلى ضرورة «إعادة تقييم أوضاع الأنظمة (البرجوازية الوطنية) العربية ودرجة تدهورها اليميني والشرخ الواسع بين أيديولوجيتها السياسية والواقع الاجتماعي - الاقتصادي القائم [في مجتمعاتها]» (ص 24).

يلاحظ أن المؤلف يفصل الحالة الاجتماعية والسياسية بقوله «إجراءات الصمود على الأرض [للناس] لا زالت غائبة أو شبه غائبة حتى الآن، لا معالجة لقضايا المهجرين، ولم يجرِ تشكيل لجان أحياء، ولا معالجة فعلية للقضايا المعيشية على ضوء التقنين الشديد في استخدام الكهرباء،

ولا يبدو أن هناك خطط دفاع مشتركة (فلسطينية – لبنانية). بدون هذه سوف يخف الالتفاف الجماهيري حول المقاومة، وقد تراجعت معنويات الناس» (ص 26). وينتقد افتقاد عنصر التنظيم والتعبئة «حتى الآن لم تتشكل لجان أحياء، لكن شكلت لجان الإغاثة للاجئين. مقدمات المدود متوفرة، لكن غير معبأة ومنظمة» (ص 27). ويشير إلى أن هناك تعاونًا جرى لإصدار جريدة **العودة** في مطابع جريدة **النداء** التي يصدرها الحزب الشيوعي اللبناني، كما أصدر الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين جريدة باسم **المعركة** أثناء الحصار. وينتقد المساعدات الأميركية بشدة، «الإدارة الأمريكية تقرر منح 50 مليون دولار لمساعدة المتضررين من الحرب في لبنان. عجيب أمر هذه الإدارة تغذي الحرب والاجتياح بالسياسة والسلاح (وبالتالي القتل والتدمير) ثم تمنح المتضررين مساعدات (إنسانية)» (ص 49).

يشير هلال إلى الأوضاع الحزبية المجمدة، فلا توجد اجتماعات حزبية أو غير حزبية، ولا لقاءات منظمة على صعيد الأحياء لتنظيم الحياة ومنح ثقة ومرجعية للسكان، وقد اختفى التنظيم، والقيادات التنظيمية الأولى تلتقي وتقرر. وأشار إلى المبادرات الميدانية مثل قلعة شقيف، وتفاني أفراد وحدات عسكرية (بما فيها سورية) ومجموعات فدائية ومقاتلين لتنظيمات المقاومة في مواجهة الاجتياح الإسرائيلي. كما طرح إشكالية التنظيم «لماذا ينفرط عقد التنظيم بسهولة في اللحظة الذي يكون وجوده هو المطلوب، لماذا لا يعمل التنظيم سوى بطاقة 10% – 20% من أعضائه ويتحول الآخرون إلى بشر عاديين [ليس لهم ارتباط سياسي أو تنظيمي] وخاصة ممن ليسوا (متفرغين) [أي اختزال الحزبي بالمتفرغ]؟» (ص 60). ويفتح هلال فوهة النقد على الأوضاع التنظيمية؛ كون أطراف الثورة الفلسطينية «غير موحدة في الرواية والموقف [...] واليسار الفلسطيني غير موحد ويسود بعضه نفس مغامر تستهويه الشعارات الكبيرة من جهة والفعل القاصر من جهة أخرى [...] ويسود لدى البعض الآخر نفس انتهازي يبرر بأنه هو اليسار الحقيقي» (ص 69).

كما يشير إلى مفارقة طريفة ومحزنة في آن؛ ففي يوم السبت 1982/7/3 قدرت الشرطة الإسرائيلية أن أكثر من 50 ألف عربي شاركوا في تظاهرات ضد الغزو الإسرائيلي في تل أبيب، وبحسب معلومات هلال؛ كانت هذه التظاهرة الجماهيرية، هي الوحيدة آنذاك في المنطقة، ضد إسرائيل وضد احتلالها ومحاصرتها مدينة عربية.

يقدم هلال من خلال اليوميات إشارات تلمح إلى ضرورة إجراء نقد وتحليل سياسيين واجتماعيين للأحزاب والتنظيمات والأنظمة العربية وحركة المقاومة، ويشرح من خلال منظور طبقي واجتماعي حالة الأحزاب والتنظيمات والأفراد التي تراخت بفعل افتقادها عنصر التنظيم والتعبئة.

ملاحظات من/ في اليوميات

الملاحظة الأولى، البعد عن تمجيد القيادات والزعماء، فيظهر اسم «أبو عمّار» (ياسر عرفات) (ص 22)، أول اسم قيادي فلسطيني في اليوميات، في يوميات يوم الأحد 1982/6/13. وقد ذكر الاسم للحديث عن دوره في تدبير وقف إطلاق النار عبر المملكة العربية السعودية من خلال علاقاتها بالأميركيين. ولم يتغنَّ هلال بأي من القياديين أو السياسيين، ولم يعطهم مساحة أو

مكانة في اليوميات إلا بقدر الفعل أو الموقف الذي قاموا به.

الملاحظة الثانية، موقف صمود المؤلف (هلال) ورفض انسحابه من المعركة، وتسطيره موقف المثقف العضوي؛ إذ يخبرنا هلال برفضه الخروج من بيروت بعد أن جهز المكتب السياسي للجبهة الديمقراطية قائمة من القيادات والكوادر المتقدمة، من أجل خروجها من بيروت. وهنا يبرز دور هلال ملتزمًا وطنيًا يغلّب الهم الوطني على الخيارات التنظيمية والحزبية والشخصية، ويسجل موقفًا للتاريخ، أنه لم يترك الحصان وحيدًا، ويدشن موقف المثقف العضوي المنخرط في عملية التغير والبناء، على العكس من المثقف التقليدي الانتهازي والجبان.

الملاحظة الثالثة، حضور لغة النقد والتوصيف الكثيفة في اليوميات، ينتقد هلال بعض المثقفين أو الذين يمكن تسميتهم بالمثقفين التقليديين «المثقفون أميل من غيرهم، كما يبدو، إفراطًا في الذاتية، وتحديدًا الذين يتعاطون الأدب كونه بالأساس نشاط فردي [...] مكتبنا يرتب لمن يرغب من المثقفين الأدباء زيارة المواقع الأمامية ونقوم بنشر مشاهداته وخواطره في جريدة **العودة** التي بدأنا نصدرها من مكتب الإعلام منذ أسبوعين تقريبًا. البعض من المثقفين شديد الإعجاب بنفسه لدرجة النرجسية، يذهب لزيارة المواقع الأمامية ليعود ليكتب عن نفسه وعن مثقفين آخرين (قلما بلغة إيجابية) وليس ما يرويه المقاتلون أو هموم الناس المحاصرين بالقصف والموت» (ص 51). وهنا يكشف حالة الاغتراب لدى هؤلاء المثقفين عن واقعهم وواقع قضيتهم وثورتهم.

الملاحظة الرابعة والأخيرة، يمكن تسميتها بالملاحظة الاستكشافية، إذ نجت لغة هلال من مرض التخوين والتكفير والتشهير، ولكنها كانت لغة متوازنة ووصفية. وما يمكن الإشارة إليه أيضًا أن هلال لم يتقمص دور «البطل»، فلا نلمح في اليوميات هالة البطولة، كيوميات ومذكرات أخرى تكفر وتخون الكل الوطني، وتنصب كاتبها بطلًا وطنيًا أولَ.

سفر الخروج: رحلة الشتات والمقاومة

تأخر هلال في الحديث عن حياته الخاصة في يومياته عن الحصار، حتى وصل إلى يوم الخميس 1982/8/26 (ص 178)، ليسرد لنا مسارات حياته المتغيرة؛ أولًا، بعد مغادرته الضفة الغربية (فلسطين) وقد ترك مقتنياته الشخصية (كتب فلسفية وروايات) لنادي البلدة، وثانيًا؛ بعد تركه وظيفة أستاذ في جامعة لندن للعودة إلى بيروت للالتحاق، في عام 1972، بمركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية، أما المسار الثالث فهو تهجيره من بيروت.

كان الخروج من بيروت كأنه الخروج إلى الحياة بعد حصار طويل؛ فقد وضع هلال خطة لحياته أو منهجًا لها بعد نجاته، وهذا في 1982/7/9. وشملت الخطة: عدم جعل المهمات التنظيمية والسياسية تأخذ حصة التنمية الذاتية والتثقيف، وعدم ممارسة عمل غير مقتنع بجدواه، والعمل على تنمية الديمقراطية الداخلية (داخل الأطر التنظيمية)، والتنبه من الكليشيهات (التعبيرات التي لا مضمون لها) في التحليل السياسي وهي أحد أمراض اليسار العربي.

تحمل خطة هلال دلالات الطموح والديناميكية والاستمرار في العمل والنضال والعطاء، فلم يخرج من بيروت ليبحث عن أوسمة أو تكريم، كالأبطال الذين لا يدينون لحجم الغزوات بقدر ما يدينون لحجم التكريم وفق كثافة لغة جان جينيه.

تأملات نقدية

تغيب عن اليوميات تفاصيل المقاومة والمعارك اليومية التي خاضتها قوات الثورة الفلسطينية وقوات الحركة الوطنية اللبنانية، وربما مرد ذلك إلى أن هلال كان يعمل في المجال الإعلامي، ولم يكن مطلعًا اطلاعًا كافيًا على الخطط العسكرية والأمنية. لقد كان لتمركز يوميات هلال حول أحداث الحياة اليومية في بيروت وتفاصيلها دورٌ في التأريخ لتلك اللحظات العصيبة والصعبة، لكن عملية التاريخ أخذت الشكل الإخباري التقريري أحيانًا كون هلال كان يبعث بها إلى الشخص العزيز في مكان آخر من لبنان، وهذا ما جعله يجمل في يومياته أهم الأحداث ولم يركز على تفاصيل أخرى يومية، مثل حياة المقاتلين والمدنيين في بيروت.

لا يختلف كتاب هلال عن كتب يوميات أخرى سجلت يوميات حصار بيروت عام 1982، لكن الاختلاف الوحيد الذي ربما يميزه أنه ألفه في أثناء المعركة، ولم يضف إليه أي تعديلات، وهذا ما يجعله في خانة اليوميات، بينما كتب أخرى هي أقرب إلى السيرة الذاتية أو المذكرات، وربما أقرب النصوص إلى نص هلال كتاب أمجد ناصر الموسوم بـ: **بيروت صغيرة بحجم راحة اليد: يوميات من حصار عام 1982**. لكن هذا الكتاب كتب برهافة الشاعر وروحه، أما كتاب هلال فقد كثف التحليل السوسيولوجي في يومياته.

من الكتب التي تناولت الموضوع ذاته مثلًا كتاب **عن أمل لا شفاء منه: يوميات حصار بيروت 1982**، لفواز طرابلسي، وهو يوميات مؤرخ عايش الأحداث بوصفه لبنانيًا وسياسيًا منخرطًا في الشأن العام اللبناني والعربي، وهذا ما جعل يومياته مادة مهمة وغنية في رسم المشهد البيروتي واللبناني إبان العدوان عام 1982، ورواية زياد عبد الفتاح **قمر على بيروت**، تفتح لنا أهمية انشغال الأدب كجزء من الثقافي في الشأن العام بتجلياته كشأن تاريخي - اجتماعي - سياسي، ويروي لنا عبد الفتاح الرواية البيروتية عن العدوان بلغة الجماليات والتراجيديا. وكتب أخرى مثل كتاب **88 يومًا خلف متاريس بيروت** لمعين بسيسو، و**بيروت مدينتي** لبسام أبو شريف، إضافة إلى مذكرات يزيد صايغ، ونبيل شعث، وممدوح نوفل، وغيرهم.

لكن ما يميز يوميات هلال، بحسب وجهة نظري، أنها مازجت بين العام والخاص، وولجت من الخاص إلى العام، وجعلت العام يتصدر مشهد الخاص، وعمق التحليل السوسيولوجي في تدوين اليوميات وتقديم مقاربات تحليلية مكثفة لأحداث إبان وقوعها. ربما كان هذان العاملان سببًا في اكتساب يوميات هلال سمة تفتقدها بعض الكتب واليوميات الأخرى التي أرّخت لغزو بيروت عام 1982.

كان لهذا النقد السوسيولوجي المبكر للحالة الفلسطينية واللبنانية، وأزمة اليسار العربي، ووهن الحالة التنظيمية، بعدٌ استشرافي واستكشافي لاحق في المشروع الفكري والبحثي لهلال؛ إذ بعد خروجه من لبنان بسنوات قليلة، قاد هلال

مشروع مجلة ثقافية فصلية اسمها **الفكر الديمقراطي** اتخذت النقد البنّاء منهجًا لها، وصدر عنها اثنا عشر عددًا، انشغل غالبها في القضية الفلسطينية وحركة التحرر العربية والعالمية وقضايا عروبية وفلسطينية فكرية وثقافية وسياسية، وامتازت المجلة بتقديم مقاربات نقدية جادة ورصينة، وتجلى فيها عمق المقاربة السوسيولوجية لهلال في كتاباته اللاحقة، وخصوصًا في دراسته للنظام السياسي الفلسطيني والنخبة والطبقة الوسطى، وغيرها من الدراسات التي جذرت المقولة النقدية والتحليلية الرصينة في مدرسة علم الاجتماع السياسي الفلسطيني.

بدل الخاتمة

يؤرخ الكتاب للسياسة الإقليمية والدولية، والمواقف العربية، ويرسم صورة وخريطة للقوى اللبنانية المتعددة. ومن سمات اليوميات أنها تمزج ما بين العام – الخاص، القومي – الوطني – الطائفي، البنيوي – الوظيفي، السياسي – الاجتماعي – الثقافي – الاقتصادي، الحزبي – التنظيمي. ويهتم بتوضيح مسارات النجاح والفشل، ويوضح طبيعة العلاقات التنظيمية البينية وما بين تنظيمية، كما امتدت اليوميات ما بين الواقع – الأمنيات – الأحلام، وتصدت بجهد يومي ودقيق لرصد أشكال الصمود، والخذلان، والمقاومة، والانكسار، والصعود، والهبوط.

هذا النمط من اليوميات والكتابة هو ما نحتاج إليه؛ من أجل توثيق الرواية التاريخية الفلسطينية بمراحلها المختلفة ومحطاتها المتعددة، بعيدًا عن أسطوريات البطولة، وتضخيم الذات والآخرين، وعلى أمل صدور يوميات ومذكرات أخرى للسوسيولوجي جميل هلال، عن مرحلة ما قبل بيروت وما بعدها، من أجل إغناء المشهد الفلسطيني بنص رصين ومتزن يتلاقى مع الحقيقة ما استطاع إلى ذلك سبيلًا.



ياسين عتنا | Yassine Atana*

مدخل إلى علم اجتماع المخيال: نحو فهم الحياة اليومية

Introduction à la sociologie de l'imaginaire

عنوان الكتاب:	مدخل إلى علم اجتماع المخيال: نحو فهم الحياة اليومية.
العنوان الأصلي للكتاب:	*Introduction à la sociologie de l'imaginaire*.
الكاتب:	فالنتينا غراسي.
ترجمة:	محمد عبد النور وسعود المولى.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (سلسلة ترجمان)، الدوحة/ بيروت.
سنة النشر:	2018.
عدد الصفحات:	144 صفحة.

* باحث في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، يكمل دراساته العليا في معهد الدوحة للدراسات العليا.
Researcher in Sociology and graduate student at the Doha Institute for Graduate Studies.

مقدمة

يعتبر مدخل المخيال في الدرس الاجتماعي من أهم المدخلات العلمية الراهنة، في فتح آفاق ومساحات فكرية تحليلية داخل الحقل السوسيولوجي، من أجل فهم أوسع للظاهرة الاجتماعية في بعدها الرمزي. في هذا السياق، عمل المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (سلسلة ترجمان)، على مَدِّ الباحث في العلوم الاجتماعية بمادة معرفية، من خلال كتاب للباحثة فالنتينا غراسي[1]، بعنوان **مدخل إلى علم اجتماع المخيال: نحو فهم الحياة اليومية**، ترجمة الدكتور محمد عبد النور[2] والدكتور سعود المولى[3].

تتمثل الأهمية المعرفية لهذا العمل في التعرض للمدخل المخيالي الذي يقترحه جيلبير دوران في دراسة الحياة اليومية للمجتمعات (المعتقدات، والعادات، والتمثلات الاجتماعية، والممارسة اليومية ... إلخ)، ونقد النظريات العلموية الوضعية التي نسجتها الحداثة؛ وذلك من خلال رد الاعتبار العلمي إلى التوجه الفهمي، والظاهراتية الاجتماعية، وتوجيه البحث في علم الاجتماع الذي قدمه ميشيل مافيزولي Michel Maffesoli، كأيقونة نظرية في علم الاجتماع اليومي.

(1) أستـاذة علـم الاجتمـاع فـي جامعـة بارثينـوب (نابولي، إيطاليا)، وباحثة في مركز الدراسات حول الراهن واليومي في باريس.

(2) أستاذ علم الاجتماع بجامعة غرداية في الجزائر.

(3) أستاذ علم الاجتماع في معهد الدوحة للدراسات العليا، ومدير وحدة الترجمة في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

أولًا: في رحاب علم اجتماع المخيال

1. المخيال

جاء الفصل الأول من الكتاب بعنوان «المخيال»، وفيه حاولت الباحثة أن ترسم المسار الفلسفي والأنثروبولوجي الذي أبدعه جيلبير دوران Gilbert Durand في مفهوم المخيال، مُوضحةً التاريخ الذي خاضه المفهوم منذ البدايات الأولى في التاريخ البشري، من الأسطورة إلى حدود المجتمعات المعاصرة التي غزتها التقنية والصناعة الرقمية، مركزةً على أنّ المخيال يحتوي دينامية داخلية، يمكن النظر إليها من زاويتين: الأولى، المجاز المرسل Metonymie الذي يفيد أن كل صورة هي جزء من بنية عميقة كلّية، والثانية، الإرداف الخلفي Oxymora الذي يضم مبدأ وحدة الأضداد.

كما حاولت الباحثة تبيان الفروق الدلالية بين ثلاثة مفاهيم مركزية في هذا الحقل، هي: الصورة التي تحيل على الوحدة الصغرى للمخيال، والمؤسسة للمعنى الرابط بين الإنسان ومحيطه ثُمّ التخيُّل، باعتباره العملية التي من خلالها يتم هذا التمثل أو التمظهر الرمزي، والمخيال الذي يشير إلى ملَكة أو قوة تسمح بتحويل المتمثل إلى تمثل. هكذا يكون المخيال هو النسق العام الذي يحتوي العنصرين السالفين. كما يُضيف دوران مُعطى رابعًا لهذه التحديدات، وسمه بـ «الترسيمة»، وهو يُعنى بالخطة الوظيفية للتخيل التي تكون حلقة ربط بين عملية التفكير الواعية والتمثلات التخيلية.

هذا كله في المرحلة الراهنة، أمّا تاريخيًا، فقد تعرّض المخيال للتهميش والتحقير والإقصاء في الممارسة الفكرية (من خلال التيارات الفكرية

والفلسفية) أو الدينية (تحريم الصور)؛ إذ عُدّ المخيال مجالًا للاعقلانية واللاواقعية، ثانويًا في ترسيمات العقل على حد تعبير إيمانويل كانط Immanuel Kant. ويمكن ملامسة هذا الصراع ضد المخيال في دراسة تاريخ الصورة على وجه التحديد؛ حيث اعتبرت خارج الفكر ومن المحرّمات الدينية.

إثر الغزو التكنولوجي للصورة، وإحداث نظريات فيزيائية جديدة (النظرية النسبية، ونظرية الكوانتم ... إلخ)، وظهور حقول علمية جديدة في نطاق العلوم الاجتماعية (الإثنولوجيا، والأنثروبولوجيا، والنقد الأدبي ... إلخ)، بدأت الصور تأخذ موقعًا اجتماعيًا، ونفسيًا، وعلميًا فكريًا، داخل النسق الثقافي والمعرفي على حد سواء. وبناء عليه، بدأ المخيال يتمثّل مادةً زاخرة للفهم والتحليل، ومدخلًا أساسيًا لفهم الحياة الاجتماعية اليومية. وتجسدت هذه النقلة في الفكر السوسيولوجي الذي قدمه مافيزولي الذي يُقر بأن الحياة الاجتماعية مليئة بجملة من المعتقدات والصور المشتركة، أي وجود ذكاء تخيّلي مجتمعي، يجب عدم الاستهانة به.

في هذا المستوى، يرى دوران أن الطّرح العلمي للمخيال في القرن العشرين لم يكن مُركّزًا على نحو نسقي، منهجي؛ الأمر الذي فرض عليه أن يقلب منحى التاريخ وبراديغماته، سواء في العلوم الحقّة أو الإنسانية؛ حيث أصبحت الصورة تؤدي دورًا منهجيًا كبيرًا. وفي هذا الصدد، قدم دوران نظرية ومنهجية في المخيال داخل حقل الآداب والأنثروبولوجيا؛ إذ أوضح كيف أنّ الأسطورة تعيد إعادة تشكيل نفسها وفق حوض دلالي خاص بها، بناءً على ستة مستويات أساسية: أولًا، تنشأ تيارات ضمن المحيط الثقافي. ثانيًا، يأخذ كلّ تيار مجرى خاصًّا به. ثالثًا، حيازة الاعتراف من السلطات المؤسسية. رابعًا، شخصية خيالية أو حقيقية تعطي التيار اسمها. خامسًا، نظريات تُعطي الحوض الدلالي الإطار النظري الخاص به. سادسًا، يأخذ التيار ثلاثة تفرعات: إمّا أن يُعيد إنتاج نفسه في سياقات جديدة، وإمّا أن يُضخّم أحد عناصره، وإمّا أن يلحقه النّسيان.

يتضح المستوى الاجتماعي والثقافي لهذا التحليل الأنثروبولوجي في الإضافة النوعية التي قدمها دوران من خلال نحته لمفهوم «الموضعة السوسيو – ثقافية». ويُقصد بهذا المفهوم الأماكن التي يتمفصل فيها المخيال الجمعي بصفته ذاكرةً، ويقسّم وفق ثلاثة مستويات متجهة نحو الأعلى: أولًا، المستوى المؤسس (الهو الاجتماعي). ثانيًا، المستوى الفعلي (الأنا الاجتماعي). ثالثًا، المستوى العقلاني (الأنا الأعلى الاجتماعي).

كما بيّنّا، تُؤكد الباحثة أن دوران وإدغار موران Edgar Morin من أهم المؤسسين في السوسيولوجيا الحديثة لحقل المخيال، لكنْ لم تتبلور بعدُ في علم الاجتماع المعاصر منهجيةٌ صريحة وصارمة في هذا الصدد، وإنما وُجدت نظريات وتطبيقات في سياقات متعددة. وعليه، يُمكن القول إن علم اجتماع المخيال ليس تخصّصًا محدد المعالم، وقائمًا بذاته، بقدر ما هو وجهة نظر جديدة للبحث عن دلالات لفهم الواقع الاجتماعي. لكن في الفترة الأخيرة، بدأت تظهر معالم خط عريض له، بصفته تخصصًا، على يد السوسيولوجي مافيزولي حول تنظيم الحياة اليومية والاعتراف بالدور الذي تؤديه الصورة في الحياة الاجتماعية.

2. علم الاجتماع الفهمي والظاهراتية الاجتماعية

يُعتبر التيار الفهمي من بين التيارات السوسيولوجية في دراسة الحياة الاجتماعية، وخاصة مع كل من جورج زيمل Georg Simmel وماكس فيبر Max Weber. ويستقي هذا التيار جذوره الفكرية من الطرح الفلسفي الذي قدمه فيلهام دلتاي Wilhelm Dilthey في صناعته لمفهوم «تجربة المعيش»، التي تظهر داخل مجرى الحياة بوصفها حقيقة كلّية؛ إذ يمكن عزلها بفضل وحدتها الوظيفية والغائية، كما أنها وحدة حيوية ضمن معنًى موضوعي وذاتي في آن واحد. وهذا التيار أعطى الدرسَ السوسيولوجي نفسًا جديدًا، بعد قتل الحدث والحركة الاجتماعيين من جانب الوضعية/ أو البنيوية، مع كل من أوغست كونت وإيميل دوركايم وكارل ماركس.

وفق هذه المقاربة التحليلية الفهمية، يرى زيمل أن المجتمع يوجد بفعل حقيقة دخول الأفراد في علاقة تبادلية تحقق الإدماج الاجتماعي، بفضل مصالح حسية أو فكرية، مؤقتة أو دائمة، واعية أو غير واعية، فاعلة سببيًّا أو محفزة غائيًّا، في مشهد يحتوي/ أو يشهد مصالح يجب أن تتحقق. هكذا تصبح مهمَّةُ عالم الاجتماع استطلاعَ الممارسات السوسيولوجية لهذه الأشكال والمضامين الاجتماعية المختلفة، أو بصيغة أخرى، البحث في الأفعال المتبادلة التي تنتج الحياة والوحدة الاجتماعيتين. وعلى توجه موازٍ، يُقرّ فيبر بأن الفهم هو الواقع الإجرائي القاعدي للعلوم الاجتماعية، وإضافة إلى هذا فإنّ كلّ معرفة للواقع الثقافي هي دائمًا، محمولة بمنطلقات فردية (بمعنى أنها وجهات نظر)، على الخصوص فردية شخصية. بناءً على هذا التحديد، يتقاطع فيبر وزيمل في فكرة استحالة معرفة الواقع في شموله، لكن من وجهات نظر خصوصية فقط، وهذا ما يفيد الخلاف السوسيولوجي والميثودولوجي مع التصورات والأفكار البنيوية.

وفي ما يخص الظاهراتية الاجتماعية، فإنها تصرح بأن الحقيقة الاجتماعية تتشكل من العلاقات البينية للأفراد، بين الفاعلين الاجتماعيين الذين يمنحون سلوكاتهم المعنى. كما يشدد هذا التيار على الاهتمام بمعرفة الحس المشترك؛ إذ يُعتبر اللوحةَ الخلفية للحياة الاجتماعية التي يجب مساءلتها. كما أن الفينومنولوجيا تهتم بدورها بالشيء في ذاته، لكنْ وفق معناه؛ أي المعنى الذي يتشكل وفق النشاط الواعي، وهكذا يكون إدراكُ تجربة الآخر في الحياة الاجتماعية على نحو عفوي أساسَ المعرفة الإنسانية والعلمية في آن واحد، انطلاقًا من التركيز على مناطق المعنى المحدد.

إن علم الاجتماع الفهمي هو الوسيط التحليلي الوحيد، والقادر على سبر التجربة اليومية وفهم مخيالها؛ لكونه المقاربة الوحيدة القادرة على تقديم إجابات متعددة للظاهرة الاجتماعية، متجاوزًا التفسير الأحادي للحياة الاجتماعية، وهذا ما يسمح له بأخذ أكثر من وضعية للإصغاء للظواهر.

3. سوسيولوجيا الحياة اليومية

تُرى سوسيولوجيا الحياة اليومية أنها لحظة مفصلية في الدرس السوسيولوجي، وتجاوز نظري ومنهجي للتفسيرات الأحادية المغلقة، أو بصيغة أخرى التحليلات الوضعانية التي تحاول أن تجعل من المجتمع جملة من القوانين الاجتماعية الحتمية؛ إذ ينطلق هذا الحقل العلمي المُحدث من فرضية مؤداها أن القيم نسبية والسلوكات الاجتماعية متعددة، كما أنها تحتوي بعدًا رمزيًا وليس ماديًا فقط. إنه حقل يسعى لفهم

الحياة الاجتماعية فهمًا أعمق، بالنسبة إلى الفاعلين الاجتماعيين، بتبني موقف المشاركة والفهم في العملية التحليلية، مع الإشارة إلى أن المعرفة متعددة وحركية ومتناقضة؛ الأمر الذي يحيل به الواقع الاجتماعي كما هو، وهذا ما يفيد أن الحقيقة المطلقة الواحدة غير موجودة، وإنما حقيقة ما؛ من دون صفة الإطلاقية.

إضافة إلى هذا، تقترح سوسيولوجيا الحياة اليومية الاهتمام المُكثف بالحس المُشترك؛ لأنه المنتج الأول للواقع الاجتماعي ونظرتنا إلى العالم. هذا الحس المشترك الذي يحمل في طياته مجموعًا من الصور الاجتماعية وذاكرة مخيالية غنية، وخطابًا أسطوريًا، يؤثث الحياة الاجتماعية. ولا يقتصر هذا الطرح على العلوم الروحية/ أو الاجتماعية، وإنما تجاوزها إلى العلوم الطبيعية؛ إذ لا يَنظر إلى العلاقة بين الإنسان والطبيعة على أساس سيطرة الأول على الثانية، بل من زاوية الصداقة والتعايش المشترك.

نلاحظ أن هذا الفرع الاجتماعي الجديد انتصر إلى مجموعة من المواضيع التي كانت في خانة اللامفكر فيه في الدرس الكلاسيكي (الحداثي)، من قبيل قيمة الجسد والجانب الحسي في المشهد الاجتماعي، وكذا طقوس الحياة اليومية، إضافةً إلى رد الاعتبار للفاعلية الاجتماعية التي تنطوي عليها الجماعات الصغرى، من روابط جماعية عاطفية، وقوة خيالية رمزية. وعلى هذا الأساس تحاول سوسيولوجيا الحياة اليومية، التي تنتمي إلى نسق ما بعد الحداثة، الإمساكَ بالطريقة التي تقدم بها الظواهر نفسها، مع تسليط الضوء على المظاهر غير الواقعية للمخيال الاجتماعي فيها، وهدم أشياء من قبيل وجود قوانين اجتماعية ثابتة وحقيقة سوسيولوجية مطلقة.

ثانيًا: على أضواء أفكار المؤَلَف

إن المقاربة التي يقدمها هذا المرجع، تعبر عن التفكير الذي نسجه الفكر ما بعد الحداثي، الذي يناقض مبدأ الثنائيات والفكر الحداثي المتأسس على الوجود المتناغم والمنسجم، المتمثل في شكل الصورة واللغة كتمثلات ذهنية قاعدية، من دون الوقوف عند الواقع بتعدديته، إضافةً إلى أن الزمان والمكان أصبحا عنصرين ثابتين ولا يمكن التفكير فيهما. فالحداثة في تصويرها لذاتها معرفيًا وممارسة، وأنها خارج المرجعيات التاريخية التقليدية، وكون المعرفة العلمية فيها وجودًا واعيًا متسقًا ومتناغمًا، تُكسِبُ الإنسان الألوهية العقلانية الوضعية، فضلًا عن بُعده كل البعد عن الحس العاطفي والخيال.

كما أن هذا المتن يقدم أطروحة بديلة في المنهج، داخل الدرس السوسيولوجي الذي هيمنت عليه الوضعية؛ فالمنهج في الفكر الحداثي يقوم على تغريب الحدث إثر سلبه حداثيته؛ بصيغة أخرى، قد يقوم بخلق حدث جديد، ربما لا يمتُّ بصلة إلى ما يجري في الواقع بصفته حدثًا مكونًا للظاهرة البحثية. أما النظرية، فهي مجموع القوانين العامة التي تحكم حركة التمثل في مسطّحه التي تحيل على الحدث ولا تحايثها بالضرورة. بمعنى أن الصورة هي نسخة إرشادية/ أو نسخة موضوعية/ أو امتداد موضوعي للواقع الحسّي المعيش. في هذا المقام المنهجي والنظري، نلمس تغييب عنصر الزمان والمكان في المعرفة الحداثية، في حين أنهما مقومان أساسيان للفهم والتفسير والنقد والتفكيك. وعليه، فإن الموقع المعرفي، الذي تنطلق منه الحداثة، هو كونها وحدة موحدة مع الرأسمالية، ترتكز على الكونية والشمولية من جهة، والذات

والموضوع في المقام الفوقي والوعي والمادة في المقام التحتي من جهة أخرى. وهذا ما يجعلها قائمة على التشكيل البرجوازي وأطواره اللاحقة للعالم، بهدف السيطرة عليه وتشكيله وفق شكل اجتماعي واقتصادي مُحدد، متخذًا فيه الحدث المعرفي زمنًا خطيًا تصاعديًا، كما أن الانتساب إليه يفرض على الذات أن تحتوي ذائقة حسية رأسمالية رمزية قابلة للتداول السلعي التبادلي[4].

تولّد هذا الصنف من النظرية من بنية عميقة للتفكير الحداثي، المتمثل في المقولات الكونية للفكر الإنساني، التي استثمرها التصور البرجوازي لشرعنة هيمنته على أقطاب المعمورة كافةً، بزعم يؤكد فيه أن العالم وحدة موحدة، وأن العلم هو نتاج تجربة حضارية واحدة، تتجسد في الرجل الأوروبي الأبيض، مقابل إقصاء التعددية الحضارية والتاريخية والمنهجية، والتأكيد على أن العلم نسق مغلق، بعيد عن الآليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وعليه، يُقرّ التفكير النظري التقليدي بأن الظواهر المعقدة التي تجسد وضعية ما، والمفاهيم النسقية التي تدمج فيها، خارجة عن نطاقه[5]؛ لكونه فكرًا يفكر لذاته، مبدؤه الفردية المعزولة عن الصيرورة الواقعية[6].

(4) ينظر: إسماعيل ناشف، «تأزيم الحداثة، ترنيم المعرفة»، في: **العتبة في فتح الإبستيم**، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2014).

(5) ماكس هوركايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة مصطفى الناوي، مراجعة مصطفى خياطي (الدار البيضاء: عيون المقالات، 1999)، ص 31.

(6) المرجع نفسه، ص 33.

استنادًا إلى الانتقادات التي شكلت المتن السالف، وتبيان أن الحداثة أزمة معرفية، استأنف العقل الإنساني التفكير في التفكير نحو مداخل جديدة تتداخل فيها أربعة أقطاب فاعلة، هي: موضوع البحث، والباحث، والواقع الاجتماعي كتراكم تاريخي، والكل الاجتماعي الآني. وهذا ما جعل الذات تصب اهتمامها حول الانعتاق من عِقال الموضوعي ونسق الثنائيات، والعمل على فتح مداخل إبستيمية كآفاق مُحدِثة للتفكير وإنتاج المعرفة تعيد تعريف وصياغة العلاقة بين الذات والموضوع.

ختامًا، يوقفنا الربط التركيبي للمعاينة الواقعية (الإدراك) بالبنية المفاهيمية النظرية عند الإشكال المحوري للنظرية المعرفية؛ من جهة أنها ترتكز في مسلماتها ودعامتها على المنطق النظري على نحو محض، من دون الرجوع إلى العمليات والديناميات الاجتماعية، وأنها قاصرة عن تقديم وجهة نظرٍ أو فهم سوسيولوجي للواقع الملموس واليومي، وفتح آفاق لوضع فرضيات احتياطية تسمح بالتجاوب مع المجتمع ومخياله، وتجاوز التعديل الجذري للنسق النظري. وبذلك، وجب على النظرية، باعتبارها نسقًا مفاهيميًا مجردًا، أن تتماشى والبراكسيس الاجتماعي؛ الأمر الذي يترتب عليه مفارقة بين الانسجام العقلي ومقاصد الواقع.

المراجع

References

غراسي، فالنتينا. **مدخل إلى علم اجتماع المخيال: نحو فهم الحياة اليومية**. ترجمة محمد عبد النور وسعود المولى. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

ناشف، إسماعيل. **العتبة في فتح الإبستيم**. ط 2. بيروت: دار الفارابي، 2014.

هوركايمر، ماكس. **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**. ترجمة مصطفى الناوي. مراجعة مصطفى خياطي. الدار البيضاء: عيون المقالات، 1999.



مجلة **عمران** للعلوم الاجتماعية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2473). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

يستوحي اسم المجلة مفهوم «العمران» الخلدونيّ بمدّخراته الأصيلة وإشعاعاته المتجددة. وقد ولدت فكرتها من أسئلة وإشكاليات المأزق المنهجي والوظيفي الذي تواجهه العلوم الاجتماعية والإنسانية العربيّة في مرحلة التغيّرات الاجتماعية الكبرى الجارية في الوطن العربيّ. وتندرج المجلة في سلسلة دوريات العلوم الاجتماعية والإنسانية في الوطن العربيّ والعالم، وتعمل على بلورة هوية أساسية لها بوصفها مجلّةً/مشروعًا، مستعيدةً تقاليد المجلات والدوريات التي أنتجت اتجاهات وحركات ومدارس علمية وفكرية. وهي تطمح في ذلك إلى أن تمثّل نقلةً نوعية في مجالات هذه العلوم، تقوم على مقاربة اختصاصات العلوم الاجتماعية ومناهجها بوصفها وحدة متكاملة فيما هو قريب من «المنهج التكاملي» العابر الاختصاصات في إطار الغاية العليا للعلوم الاجتماعية وهي «الحرية» بصفتها جوهر التفكير الذي هو جوهر الإنسان.

تعتمد مجلة **عمران** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.

2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية بالمعنى الواسع للعلوم الاجتماعية شاملًا الدراسات الاقتصادية والسكانية والبيئية، وما شاكل ذلك.
6. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، شرط ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 – 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
7. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال العلوم الاجتماعية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 – 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000 – 8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.
9. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي اكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين

في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث إلى قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد – من البحوث والدراسات والمقالات – التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

– نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

– كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

– ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

– السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة عمران

1. تعتمد مجلة عمران قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.



2. تعتمد مجلة عمران قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة عمران تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال القراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة عمران بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة عمران بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة عمران في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة عمران بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Omran*

1. The editorial board of Omran upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Omran* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Omran* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Omran* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Omran* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Omran* is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing services.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Omran* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Omran* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.



– Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.

– Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–55.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

– Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

– Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

– Michael Gibbons et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, «article title,» *journal title*, volume number, issue number (Month/ season Year), page numbers.

– Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

– Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009).

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

– Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

– John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw

– Policy Analysis Unit–ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. All submitted works must fall within the broad scope of *Omran*, including economics, demographics, and environmental science.

vi. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

vii. *Omran* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the social sciences. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

viii. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

ix. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Omran* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Omran* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

   ii. *Omran* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

(Annex I)
Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, *Title of Book*, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.



Omran is a quarterly, peer reviewed academic journal dedicated to the social sciences and published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–2473). First published in the summer of 2012, *Omran* is overseen by an academic editorial board composed of experts as well as an actively engaged board of international advisers. Publication in *Omran* is governed by a strict code of ethics which guides the relationship between the editorial staff and contributors.

The name of the journal evokes Ibn Khaldun's concept of *ilm al Omran*, often viewed as a precursor to the social sciences. Born out of the perceived methodological and functional crises faced by the social sciences and humanities during an era of massive social transformations sweeping through the Arab region, *Omran* aims to establish for itself a distinct identity among prominent Arab journals and periodicals, as a journal/project aspiring to build new intellectual trends and schools of thought. It thus seeks to bring about a qualitative leap in its multidisciplinary field (encompassing anthropology, sociology, social history, political science, political economy, population sciences, environment, and development studies), espousing in this an integrated interdisciplinary approach. It views freedom as the guiding principle and ultimate goal of the social sciences, since freedom is the essence of thought, which is also the essence of humanity.

Submission to and publication in *Omran* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Omran*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
   i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
   ii. An abstract, ranging between 100 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.
   iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) is an independent research institute for the study of the social sciences and humanities, with particular emphasis on the applied social sciences.

The ACRPS strives to foster communication between Arab intellectuals and specialists in the social sciences and humanities, establish synergies between these two groups, unify their priorities, and build a network of Arab and international research centers.

In its commitment to the Arab world's causes, the ACRPS is based on the premise that progress necessitates the advancement of society and human development and the interaction with other cultures, while respecting historical contexts, culture, and language, and in keeping with Arab culture and identity.

To this end, the Center seeks to examine the key issues afflicting the Arab world, governments, and communities; to analyze social, economic, and cultural policies; and to provide rational political analysis on the region. Key to the Center's concerns are issues of citizenship and identity, fragmentation and unity, sovereignty and dependence, scientific and technological stagnation, community development, and cooperation among Arab countries. The ACRPS also explores the Arab world's political and economic relations with its neighbors in Asia and Africa, and the Arab world's interaction with influential US, European, and Asian policies in all their economic, political, and communication aspects.

The Center's focus on the applied social sciences does not detract from the critical analysis of social theories, political thought, and history; rather, this focus allows an exploration and questioning of how such theories and ideas have directly projected themselves on academic and political discourse and guided the current discourse and focus on the Arab world.

The ACRPS regularly engages in timely research, studies, and reports, and manages several specialized programs, conferences, workshops, training sessions, and seminars that target specialists and the general public. The Center publishes in both Arabic and English, ensuring its work is accessible to both Arab and non-Arab readers.

المركز العربيّ للأبحاث ودراســة السّياسات هو مؤسّسة بحثيّة فكريّة مستقلّة للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وبخاصّة في جوانبها التطبيقيّة.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلميّ البحثي إلى خلق تواصل بين المثقّفين والمتخصّصين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانيّة بشكل عامّ، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمّتهم، وبينهم وبين المراكز الفكريّة والبحثيّة العربيّة والعالميّة في عملية البحث والنّقد وتطوير الأدوات المعرفيّة والمفاهيم وآليّات التراكم المعرفي. كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلّب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التّأثير في الحيّز العامّ.

المركز هو مؤسّسة علميّة. وهو أيضًا مؤسّسة ملتزمة بقضايا الأمّــة العربيّة وبالعمل لرقيّها وتطوّرها. وهو ينطلق من كون التطوّر لا يتناقض والثّقافة والهـويّة العربية. ليس هـذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضًا من أنّ التطوّر غير ممكن إلا كرقيّ مجتمع بعينه، وكتطوّر لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخيّة وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثّقافات الأخرى.

يُعنى المركز بتشخيص وتحليل الأوضاع في العالم الـعـربـيّ، دولًا ومجتمعات، وبتحليل السّياسات الاجتماعيّة والاقـتـصـاديّـة والثقافيّة، وبالتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضًا، ويطرح التحدّيات التي تواجه الأمّة على مستوى المواطنة والهويّة، والتّجزئة والـوحـدة، والـسّـيـادة والتبعيّة والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربيّة والتّعاون بينها، وقضايا الوطن العربيّ بشكل عامّ من زاوية نظر عربيّة.

ويُعنى المركز أيضًا بدراسة علاقات العالم العربيّ ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومـع السياسات الأميركيّة والأوروبـيـة والآسيوية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها السياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة.

لا يشكّل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعيّة، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدّراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزًا أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظريّة، فهو يُعنى كذلك بالنظريّات الاجتماعيّة والفكر السياسيّ عناية تحليليّة ونقديّة، وخاصّةً بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديميّ والسياسيّ المُوجّه للدّراسات المختصّة بالمنطقة العربيّة ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويدير عدّة برامج مختصّة، ويعقد مـؤتـمـرات وورش عمل وتدريب ونـدوات موجّهة للمختصّين، وللرّأي العامّ العربي أيضًا، وينشر إصداراته باللّغتين العربيّة والإنكليزية ليتسنّى للباحثين من غير العرب الاطّلاع عليها.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة «عمران» للعلوم الاجتماعية والإنسانية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «عمران» أبحاثا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة… وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

omran@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون

ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت – لبنان

البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies

Societe General de Bank au Liban sal.

Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)

IBAN Number:

LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)

Swift Code: SGLILBBX

عمران omran

For Social Sciences للعلوم الاجتماعية

فصلية محكّمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

قسيمة اشتراك

الاسم : ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يُعلن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عن بدء استقبال طلبات المشاركة في أعمال الدورة الثانية

من مؤتمر
«طلبة الدكتوراه العرب في الجامعات الغربية»
(28–30 آذار/ مارس 2020)

يوفّر هذا المؤتمر في دورته الثانية، مساحةً لطلبة الدكتوراه العرب في الجامعات الغربية، وكذلك للباحثين الذين حصلوا على شهادة الدكتوراه حديثًا من تلك الجامعات، في مختلف اختصاصات العلوم الاجتماعية والإنسانية، لتقديم أوراق من مشاريع أبحاث دراساتهم، ويمكّنهم من الاستفادة من مراجعات وملاحظات لأكاديميين مختصين في مجالاتهم.

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org